ما بعد النظرية

تيري إيغلتون

ترجمة:
د. باسل المسالمة

مكتبة
1037



ما بعد النظرية

تيري إيغلتون هو أستاذ نظرية الثقافة وزميل إدارة جون رينولدز في جامعة مانشستر. تضمّ أعماله: "نظرية الأدب"، وثلاثية عن الثقافة الأيرلندية، وبضع مسرحيات، ونص سينمائي لفيلم من أفلام ديريك جارمان بعنوان ***فيتغنشتاين***، وسيرة ذاتية بعنوان ***حارس البوابة***. إيغلتون أيضاً مساهم دائم في سلسلة ***هاربر***، و ***ذا نيشن***، و ***ذا لندن ريفيو أوف بوكس***، و ***ذا نيو يورك ريفيو أوف بوكس***. يعيش إيغلتون في مدينة دبلن في أيرلندا.

After Theory

Terry Eagleton

2004

الطبعة الأولى 2021

هاتف : **00963 112236468**
فاكس : **00963 112257677**
ص. ب : **11418**، دمشق - سوريا
taakwen@yahoo.com

ما بعد النظرية

تيري إيغلتون

ترجمة:
د. باسل المسالمة



مقدّمة المترجم

يُعَدُّ كتاب "ما بعد النظرية" من أهم الكتب وأكثرها جدّيةً في التعبير عن الحقبة التي تلت صعود نظرية الأدب والنقد الأدبي، وعلى الرغم من ظهور كتب عدة تناولت الموضوع نفسه، إلا أنّ هذا الكتاب هو من أوائل الكتب التي تعمّقت في إدعاءات نظرية الأدب، ولا سيّما تلك المزاعم التي أطلقتها ما بعد الحداثة وقيَّمتها وشرحتها. يتناول إيغلتون أمثلةً مألوفة من الثقافة الشعبية مثل أرسطو وكتاب أشعيا وشكسبير وماركس والحياة اليومية، كما يناقش بأنّ النظرية أسست بعض الرؤى المفيدة كالاعتقاد بأنّ البشر يركّزون تفكيرهم على الرغبة والخيال مثلما يركّزونه على المنطق، وأنّ النقد الحديث يؤكّد الحياة اليومية بوصفها عنصراً مهماً جداً، وأنّ الجدّية والمتعة ليستا منفصلتين عن بعضهما بعضاً بالضرورة. يدَّعي إيغلتون أنّ للنظرية نزعة مقيّدة في منحها لتجارب النخبة قيمةً وأهمية، وعدم احترام التجارب التي يعيشها عامّة الناس، بيد أنه يُبدي شكوكه نحو الأكاديميين الذين يرفضون فكرة التقدّم، مُظهراً أنّ الأجندات الثورية تستخدم حجج ما بعد الحداثة بسهولة بالغة في ادعاءاتها.

غير أنّ جوهر النقاش الذي طرحه إيغلتون يتمثّل في هجومه على نرجسية النظرية وغرورها، فيزعم أنّ حركة ما بعد الحداثة ما هي إلا مؤشرٌ قوي للرأسمالية، وأنها ليست مجرّد نظرية نقدية فحسب، كما تدَّعي هذه الحركة التي تمجِّد ما يخرج عن

المألوف، والتي ترى الخلاص في التعددية وتجاوز الأشياء المادية. يرى إيغلتون أنّ ما خرج عن المعيار أصبح المعيار نفسه، وهذا المعيار هو المال. وبناءً عليه، تخلق الرأسمالية تقسيمات اجتماعية عندما تكون التحالفات مع النخبة المحلية في صالحها. يزعم إيغلتون أنّ بروز الحركات العالمية المناهضة للرأسمالية أظهر أنّ التفكير على مستوى عالمي لا يعني أن نكون مُستبدين، ويطوِّر بعض النقاشات ضد النقد ما بعد الحداثي ليبرز صورته الكاريكاتيرية وسياسته الراديكالية. فعلى سبيل المثال، يناقش إيغلتون أنّ الإيمان لا يشبه الاستبدادية، والحقيقة لا تشبه الدوغمائية. ومتى تعلَّم المرء التعبير الاصطلاحي لنظرية الأدب والنقد، فإنّ من السهل تماماً دحض ادعاءاتها المتزايدة، لكن إيغلتون يذهب إلى أبعد من ذلك ليُظهِرَ أنّ من الممكن تماماً العودة إلى أسئلة ذات أهمية. لذا، فإنه يبني تأملات مهمة ومحفِّزة حول الفضيلة والمعاناة والموت والسياسة والثورة، إلا أنّ رؤيته لهذه المسائل تظلّ أخلاقية في جُلِّها، مع الاستنتاج بأنّ القضايا السياسية المحضة التي تتناول الاستراتيجية لم تتم معالجتها حتى الآن.

لا يخاطب هذا الكتاب جمهور القرّاء العاديين، فقد تحمَّس الناقدان فرانك كيرمود وسلافوي جيجك لمثل هذا الكتاب، لأنه سيثبت أنه من الكتب الجديدة التي تبحث في قضايا فلسفية مهمّة بروح ديمقراطية عالية ابتعدت عن نرجسية النظرية وغرورها. يدَّعي إيغلتون في مقدّمة الكتاب أنّ عصر نظرية الثقافة قد ولَّى واندثر، وهو عصرٌ استمرّ لعقد ونصف من عام 1965 إلى 1980، وأننا نعيش الآن في أعقاب هذا العصر الذي برزت فيه

رؤى مفكّرين مهمّين مثل لويس ألتوسير (Louis Althusser) ورولان بارت (Roland Barthes) وجاك دريدا (Jacques Derrida)، لذا فإنه يتناول الفكر الذي يتطلّبه هذا العصر الجديد، مستنتجاً أنّ نظرية الثقافة يجب أن تجعلنا نفكّر بطموح مرةً ثانية، لا لنعطي شرعية للغرب، وإنما لنعطي معنىً للسرديات الكبرى (grand narratives)، التي تتغلغل فيها هذه النظرية الآن. يحمل الكتاب عنوان «ما بعد النظرية»؛ لأننا نعيش في العصر الذي تلا صعود فلسفة النقد الأدبي وانحدارها. لقد غيَّر ميشيل فوكو وجاك لاكان وجاك دريدا وجوليا كريستيفا طريقةَ تفكيرنا، وكان إيغلتون محقاً بالتأكيد في أنه لا يمكننا العودة إلى زمن «ما قبل النظرية»، كما لو أنّ هذا الزلزال لم يحدث قط.

تكمن مشكلة الكتاب في الغموض الذي يكتنف غايات إيغلتون ما بعد الحداثية وما بعد البنيوية، فالإشارة المستمرة إلى منظِّرين ما بعد حداثيين "مغمورين" يضعف قضيته نوعاً ما؛ لأنه لا يخبرنا أبداً مَنْ هم هؤلاء المنظِّرين، ولماذا نهتم بما تقوله نظرية ما بعد الحداثة. يعتقد بعض النقاد أنّ الكتاب يراوغ ولا يعطي حلولاً للمشكلات التي تواجهنا اليوم، إذ يشير إيغلتون إلى القضايا التي يجب أن يتّبعها من أجل مواجهة سياسات الثقافة المعاصرة كالرأسمالية والاستبدادية والنرجسية، وأنّ أيّ تغيير في العالم تقوم فيه النظرية يجب أن يطبِّق جدول أعمال ماركسي، وإلا لن تثبت هذه النظرية أيّ شيء يتعلّق بالإنسانية. بمعنى آخر؛ وبكلمات دريدا "ليس لنا مستقبل من دون ماركس"، وهذا ما يؤكّده الكتاب باستمرار، حينما يركّز على عدم انفصال النظرية عن السياسة في عالمنا المعاصر.

على الرغم من هذا الغموض، يمتلئ الكتابُ بالذكاء والفطنة وروح الدعابة والرؤية الثاقبة، فهو كتابٌ يتمحور حول مكانتنا اليوم في عالم سادت فيه الرأسمالية العالمية، وخانت الأصوليات غايةَ الدين الجوهرية، وهي السلام. ولَمّا كان إيغلتون ماركسياً، فقد وجب عليه أن ينظرَ في مكانة الماركسية في يومنا هذا.

المترجم

تمهيد

يستهدف هذا الكتاب بصورة عامة الطلاب وعامة القرّاء المهتمين بالحالة الراهنة لنظرية الثقافة، لكنني آملُ أن يكون مفيداً أيضاً للمتخصصين في المجال، لا لمجرّد أنه يناقش ضد ما أعدُّه العقيدةَ الحالية، فلا أعتقدُ أنّ هذه العقيدة تطرح أسئلة كافية أو تلبّي مطالب موقفنا السياسي، وسأحاول أن أوضّح السبب وراء ذلك وكيف يمكننا معالجته.

إنني ممتنٌ لبيتر ديوز لتعليقاته التي ألقت الضوء على جزء من مخطوطة هذا الكتاب. أما تأثير المرحوم هيربرت مكاب، فيتغلغل في مناقشتي إلى حدٍّ كبير إلى درجة أنني لا أستطيع تحديده.

ت. إي دبلن

الفصل الأول

سياسة فقدان الذاكرة

لقد ولَّى العصر الذهبي لنظرية الثقافة منذ زمن، فالأعمال الريادية لجاك لاكان (Jacques Lacan)، وكلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss)، ولويس ألتوسير (Louis Althusser)، ورولان بارت (Roland Barthes) وميشيل فوكو (Michel Foucault) تعود إلى بضعة عقود منصرمة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكتابات المبدعة التي قدّمها كل من ريموند وليامز (Raymond Williams)، ولوس إيريغاري (Luce Irigaray)، وبيير بورديو (Pierre Bourdieu)، وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، وجاك دريدا (Jacques Derrida)، وهيلين سيكسو (Hélène Cixous)، ويورغن هابرماس (Jurgen Habermas)، وفريدريك جيمسون (Fredric Jameson)، وإدوارد سعيد (Edward Said). لم يتفق كثيرٌ مما كُتِبَ منذ ذلك الحين مع طموح هؤلاء الأمهات والآباء المؤسسين وأصالتهم، فقد تخبَّط بعضهم منذ ذلك الحين؛ إذ دفع القَدَرُ رولان بارت ليقضي نحبه تحت شاحنة غسيل باريسية، وجعل ميشيل فوكو يصارعُ مرض الأيدز، وأقصى لاكان ووليامز وبورديو عن مكانهم، ونفى لويس ألتوسير إلى مستشفى الأمراض النفسية بسبب قتله زوجته. يبدو أنَّ الله لم يكن بنيوياً.

لا تزال للعديد من أفكار هؤلاء المفكّرين قيمة لا تضاهى، فبعضهم لا يزال ينتج عملاً ذا أهمية كبيرة، وأولئك الذين يوحي لهم عنوان هذا الكتاب بأنّ "النظرية" قد انتهت الآن، وأنه يمكننا العودة براحة إلى عصر البراءة ما قبل النظرية سيصابون بخيبة أمل، فليس ثمة عودة إلى عصر كان يكفي فيه القول إنّ "كيتس" (Keats) مبهجٌ، أو إنّ "ميلتون" (Milton) يتمتّع بروح شجاعة. ليس الأمر كما لو أنّ المشروع كلّه كان خطأً فادحاً، وأنّ روحاً رحيمة أطلقت الصافرة إليه الآن، لنتمكن كلّنا من العودة إلى ما كنا نفعله قبل أن يلوح فردينان دي سوسيور[1] (Ferdinand de Saussure) في الأفق. إذا كانت النظرية تعني انعكاساً منهجياً معقولاً لافتراضاتنا التوجيهية، فإنها لا تزال ضرورية كما كانت دائماً، لكننا نعيش الآن في أعقاب ما يمكن أن نسميه بالنظرية العليا (high theory)، في عصر تجاوز هذه الافتراضات بشكل أو بآخر، بعد أن اغتنى من رؤى مفكّرين مثل ألتوسير وبارت ودريدا.

إنّ الجيل الذي تلا هذه الشخصيات المبدعة فعل كما تفعل الأجيال اللاحقة عادةً، فقد طوَّرت هذه الأجيال الأفكار الأصيلة، وأضافت إليها وانتقدتها وطبَّقتها، واستنبط أولئك القادرون الحركة النسوية أو البنيوية، أما أولئك غير القادرين على الاستنباط فطبّقوا هذه الرؤى على رواية "موبي ديك" (Moby Dick) أو "القط ذو القبعة" (The Cat in the Hat)، لكن الجيل الجديد لم يأتِ بأيّ جملة أفكار من لدنه تضاهي تلك القديمة، فأثبت الجيلُ الأقدم أنه معادلة صعبة الاتّباع.

---

(1) عالم لغوي سويسري عاش بين 1857-1913. يُعَدُّ مؤسس علم اللغويات البنيوي. (المترجم)

وليس ثمة شك في أنّ القرن الجديد سينجب في الوقت المناسب مجموعته من المعلّمين الروحيين، غير أننا في هذه اللحظة لا نزال نستغلّ الماضي، وهذا في عالم قد تغيّر بصورة دراماتيكية منذ أن جلس فوكو ولاكان أوّل مرة كلٌّ أمام آلته الكاتبة.

ما نوع التفكير الجديد الذي يتطلَّبه العصر الجديد؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نُقيِّم حساباتنا من المكان الذي نقف فيه. لم تَعُد الحركة البنيوية (Structuralism) والماركسية (Marxism) وما بعد البنيوية (Post-structuralism) وأمثالها الموضوعات المثيرة والساخنة كما كانت سابقاً، وغدا الجنس الموضوع الأكثر إثارة. وعلى الشواطئ العاصفة للأوساط الأكاديمية، تراجع الاهتمام بالفلسفة الفرنسية أمام الانبهار بأسلوب التقبيل على الطريقة الفرنسية. أما في بعض الأوساط الثقافية، فقدّمت سياسةُ المتعة الجنسية افتتاناً أكبر بكثير من السياسة المتعلقة بالشرق الأوسط، وخسرت الاشتراكية المعركة أمام السادية المازوخية (sado-masochism)، وأصبح الجسدُ بين طلاب الثقافة موضوعاً شعبياً جداً، لكنه كان الجسد المثير جنسياً، وليس الجسد المجوَّع والهزيل. ثمة اهتمام كبير بالأجساد المتجامعة، وليس بالأجساد الكادحة، فقد يحتشد بجد طلاب الطبقة المتوسطة الذين يتحدّثون بهدوء في المكتبات ليعملوا على الموضوعات الحسية المثيرة مثل الإيمان بمصاصي الدماء، وقلع العيون، والسايبورغ[1] (cyborg)، والأفلام الإباحية.

(1) السايبورغ: في الخيال العلمي هو كائن نصفه إنسان ونصفه الآخر آلة، أو ربما يكون آلة تشبه الكائن البشري. (المترجم)

ليس ثمة شيء يمكن أن يكون مفهوماً أكثر من ذلك، فالعمل على أدب حليب النباتات، أو المعاني السياسية المتضمنة لثقب السُّرَّة، يعني حرفياً القول المأثور القديم والحكيم بأنّ الدراسة يجب أن تكون ممتعة. وهذا أشبه ما يكون بكتابة رسالة الماجستير الخاصة بك عن النكهة المقارنة لأنواع ويسكي الشعير، أو عن ظاهرة الاستلقاء في السرير طوال اليوم، فهذا ما يخلق استمرارية سلسة بين الفكر والحياة اليومية. ثمة مزايا في القدرة على كتابة أطروحة الدكتوراه الخاصة بك دون التحرّك من أمام جهاز التلفاز، فقد كانت تُعَدُّ موسيقا الروك في الأيام الخوالي إلهاءً عن دراستك، أما الآن فربما تكون الموضوع الذي تدرسه. لم تَعُد المسائل الفكرية مسجونةً في برج عاجيّ، بل صارت تنتمي إلى عالم وسائل الإعلام، ومراكز التسوق، وغرف النوم، وبيوت الدعارة. وبناءً عليه، تعيد هذه المسائل الانضمام للحياة اليومية، لكن ذلك فقط تحت خطر فقدان قدرة هذه المسائل على إخضاع الحياة اليومية للنقد.

واليوم ينظر الأشخاص المتحفِّظون الذين يعملون على التلميحات الكلاسيكية عند ميلتون بارتياب إلى "الشبان الطامحين إلى انتزاع السلطة ممن هم أكبر سناً والأكثر تحفّظاً ضمن حزب ما" (Young Turks)[1] والمنغمس في زنا المحارم والحركة النسوية الشابكية[2] (cyber-feminism). إنّ الأشخاص اليافعين

(1) Young Turks : مصطلح مستمد من "حركة تركيا الفتاة" الشهيرة.(المترجم)

(2) الحركة النسوية الشابكية: هي الحركة التي تصف فلسفات المجتمع النسوي المعاصر الذي يهتم بالإنترنت والتكنولوجيا، وقد ظهر هذا المصطلح في التسعينيات من القرن العشرين ليصف أعمال مناصري النسوية المهتمين بالتنظير والنقد والاستفادة من الإنترنت وتكنولوجيات الإعلام الجديدة بشكل عام. (تم الاقتباس من ويكيبيديا)

واللامعين، الذين يكتبون مقالات عن "فتشية الأقدام" أو "تـاريخ القماشـة الملونـة"[1]، ينظـرون بارتيـاب إلى البـاحثين المسنّين النحيلين بارزي العظام، الذين يجرؤون على القول بـأنّ الروائيـة جين أوستن (Jane Austen) أعظم من جيفري آرتشـر (Jeffrey Archer)، فقد تتيح عقيدةٌ حماسية المجال أمام عقيـدة أخـرى. وفي حين أنك كنتَ تُطرَد في الأيام الخـوالي مـن نـادي الشـرب الخاص بالطلبة الذي ترتاده، إذا فشلتَ في تحديد كناية في شعر روبرت هيريك (Robert Herrick)، فيمكنك أن تُعَد اليوم شديدَ الحماقة لمجرّد أنك سمعت بالكنايات أو حتى بالشاعر "هيريك".

هذا التتفيه أو البخس مـن قـدر الجنسـانية (sexuality) مـثير للتهكم بوجه خاص، فقد كانت إحـدى الإنجـازات البـارزة في النظرية الثقافيـة إنشـاء الجنـدر (gender) والجنسـانية بوصـفهما موضوعين مشروعين للدراسة، فضلاً عن المسائل ذات الأهميـة السياسية الملحّة. ومن اللافت للنظر أنّ الحياة الفكرية لقرون عدة أقيمت على الافتراض الضمني القائـل بـأنّ البشـر لـيس لـديهم أعضـاء تناسـلية. (تصـرَّف المثقفـون أيضـاً كمـا لـو أنّ الرجـال والنسـاء يفتقـرون للمَعِـدات، فقـد علَّـق عمانوئيـل ليفينـاس (Emmanuel Levinas) على المفهـوم السـامي لمـارتن هايـدغر (Martin Heidegger) عن **الوجود** (*Dasein*)، ويعني نوعـاً مـن الوجود الذي يكون غريباً بالنسبة إلى البشر: "**الوجود لا يأكـل**"). ذكر فريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) ذات مرة بأنه كلّمـا تحدّث شخصٌ ما بفظاظة عن إنسان بأنه معدة لها حاجتان ورأس

(1) كيس كان الرجـال في القـرنين الخـامس عشـر والسـادس عشـر يغطّـون بـه فروجهم. (المترجم)

له حاجة واحدة، فإنّ على عاشق المعرفة الإصغاء بعناية. ونتيجة للتقدّم التاريخي ترسّخت الجنسانية الآن بقوة في الحياة الأكاديمية بوصفها أحد الأعمدة الرئيسة للثقافة البشرية، ووصلنا إلى الاعتراف بأنّ الوجود الإنساني يتمحّور على الأقل حول الفانتازيا والرغبة بقدر ما يتمحّور حول الحقيقة والمنطق، فالأمر وما فيه أنّ النظرية الثقافية تتصرّف في الوقت الحاضر كأستاذ كهل وعَزَب تعثَّرَ بالجنس وهو شاردُ الذهن ويقوم بالتعويض عن الوقت الضائع بطريقة جنونية.

أحدُ المكاسب التاريخية للنظرية الثقافية هو البرهنة على أنّ الثقافة الشعبية جديرة بالدراسة أيضاً، وقد تجاهلت المعرفة التقليدية لقرون عدة الحياة اليومية لعامة الناس، مع بعض الاستثناءات المرموقة. في الواقع، اعتادت هذه المعرفة أن تتجاهل الحياة نفسها، وليس فقط الحياة اليومية. وفي بعض الجامعات التقليدية منذ وقت ليس ببعيد، لم يكن في إمكانك البحث في أعمال المؤلِّفين الذين لا يزالون على قيد الحياة. كان هذا حافزاً كبيراً لغرس سكين بين أضلاعهم في مساء ضبابي، أو لاختبار رائع من الصبر إذا كان الروائي الذي اخترته بصحة جيدة وفي الثالثة والأربعين من عمره. لم يكن في إمكانك بالتأكيد أن تبحث في أيّ شيء رأيته حولك كل يوم، الذي لم يكن بحكم التعريف يستحق الدراسة، فمعظم الأشياء التي كانت تُعَدُّ مناسبة للدراسة في العلوم الإنسانية لم تكن مرئية، كقص الأظافر أو جاك نيكلسون (Jack Nicholson)، لكنها كانت غير مرئية، مثل ستاندال، ومفهوم السيادة أو التميُّز غير المباشر لمفهوم "لايبنتز" عن جوهر الفرد. من المسلَّم به عموماً هذه الأيام أنّ الحياة

اليومية معقدة ولا يمكن سبر غورها، فهي غامضة ومملة في بعض الأحيان مثل "فاغنر"، ومن ثَمَّ فإنها تستحق التمحيص بكل ما في الكلمة من معنى. وفي الأيام الخوالي، في كثير من الأحيان، كان اختبار ما يستحق الدراسة عقيماً ومملاً ومقصوراً على فئة معينة. في بعض الأوساط اليوم، إنه مسألة تتعلّق بشيء تفعله أنتَ وأصدقاؤك في المساء. كتب الطلابُ ذات مرة مقالات مُبتذَلَة وتبجيلية عن "فلوبير"، لكن كل ذلك قد تغيَّر، فهم يكتبون في هذه الأيام مقالات مُبتذَلة وتبجيلية عن مسلسل **الأصدقاء** (*Friends*).

مع هذا، قضى ظهور الجنسانية والثقافة الشعبية بوصفهما موضوعين مشروعين للدراسة على أسطورة قوية بعينها، وقد ساعد هذا الظهور في هدم العقيدة المتزمّتة القائلة إنّ الجدية شيء والمتعة شيء آخر. يخطئ الشخص المتزمّت إذ يحسبُ المتعةَ طيشاً؛ لأنه يحسبُ الجدية رزانةً. تقع المتعةُ خارج نطاق المعرفة، لذا فإنها تكون فوضوية على نحوٍ خطر. وبناءً على هذا الرأي، فإنّ دراسة المتعة ستكون بمنزلة القيام بتحليل كيميائي للشمبانيا بدلاً من شربها، فلا يرى الشخص المتزمّت أنّ المتعة والجدية مرتبطتان بهذا المعنى: إذ إنّ معرفة كيف يمكن أن تصبح الحياة أكثر متعة بالنسبة إلى كثير من الناس عملٌ جاد، فهي معروفة من وجهة نظر تقليدية بأنها خطابٌ أخلاقي، لكنها قد تكون خطاباً "سياسياً" أيضاً.

غير أنّ المتعة، كونها كلمة طنّانة في الثقافة المعاصرة، لها حدودها أيضاً، فمعرفة كيف نجعل الحياة أكثر متعة لا تبعث

السرور دائماً؛ إذ تتطلّب الصبر وضبط الذات وقدرة لا تنضب كي لا تشعر بالملل، شأنها في ذلك شأن كل البحث العلمي. على أية حال، إنّ الساعي وراء المتعة، الذي يحتضنُ المتعة بوصفها حقيقةً مثلى عادةً ما يكون شخصاً متزمّتاً ومتمرّداً بأعلى صوته، فكلاهما مهووس بالجنس، وكلاهما يجعل الحقيقة مساوية للإخلاص. لقد نهتنا الرأسمالية المتزمّتة ذات الأسلوب القديم عن إمتاع أنفسنا؛ إذ ما إنْ حصلنا على طعم الأشياء حتى فقدنا الرؤية ربما لما في داخل مكان العمل مرةً أخرى. كان يعتقد سيغموند فرويد (Sigmund Freud) بأنه إذا لم يكن الأمرُ متعلّقاً بما وصفه بمبدأ الواقع، فإننا ببساطة سوف نستلقي في المكان طوال اليوم في حالات عدة من التلذُّذ (*jouissance*) الفاضح بعض الشيء. بيد أنّ ثمة نوعاً أكثر حذراً واستهلاكاً من أنواع الرأسمالية يقنعنا أن نشبع حواسنا ونرضي أنفسنا بلا خجل قدر الإمكان. وبهذه الطريقة، فإننا لن نستهلك المزيد من السلع فحسب، بل سنتعرف أيضاً على شعورنا بالرضا مع بقاء النظام على قيد الحياة. إن مَنْ يفشل في الانغماس في ملذاته بشهوانية وبمتعة حسية، سيزوره في وقت متأخّر من الليل سفَّاحٌ مرعب يُعرَف بالأنا العليا (superego)، وسيعاقبه بأن يجعله يشعر بشعور فظيع بالذنب بسبب عدم إمتاع نفسه. ولمَّا كان هذا الوحشُ يعذّبنا أيضاً إذا قضينا وقتاً ممتعاً، فيمكن للمرء أيضاً ألا يكترث بالأمر ويُمتِّع نفسه على أية حال.

إذن، ليس ثمة ما هو مُدمِّر في أصل المتعة، بل على العكس من ذلك. إنها كما لاحظ كارل ماركس عقيدةٌ أرستقراطية كلياً.

كان الرجل الإنكليزي التقليدي يكره بشدة العمل الخالي من المتعة إلى درجة أنه لا يستطيع حتى أن يُكلِّف نفسه عناء التوضيح بطريقة صحيحة. ومن هنا يأتي افتراءُ الأرستقراطي وتشدّقه. كان أرسطو يعتقد بأن كوننا بشراً هو شيء يجب أن نتمرَّن عليه جيداً من خلال الممارسة المستمرة، مثل تعلُّم الكتلانية[1] أو عزف موسيقا القِرب، في حين لو كان الرجل الإنكليزي فاضلاً، كما يتكرَّم أحياناً أن يكون، لكانت طيبته مسألة عفوية خالصة، فقد كان الجهد الأخلاقي مقتصراً على التجّار والموظفين.

ليس كل طلاب الثقافة عمياناً عن النرجسية الغربية المنخرطة في العمل على تاريخ الشعر عند عامة الناس في الوقت الذي يفتقر فيه نصف سكان العالم إلى المرافق الصحية الكافية، ويعيش بأقل من دولارين في اليوم. يسمّى في الواقع القطاع الأكثر ازدهاراً في الدراسات الثقافية اليوم بالدراسات ما بعد الكولونيالية (postcolonial studies)، التي تتناول هذه الحالة المزرية تماماً. وهي، مثل خطاب الجندر والجنسانية، إحدى أهم الإنجازات الثمينة لنظرية الثقافة. مع ذلك ازدهرت هذه الأفكار الجديدة بين الأجيال الصَّاعدة التي، دون أن يكون لها أيّ ذنب في ذلك، لا يتذكّرون إلا القليل عن الأمور السياسية المهمّة التي هزَّت العالم. قبل مجيء ما يسمّى بالحرب على الإرهاب، بدا الأمرُ كما لو أنّ لا شيء أكثر أهمية للأوروبيين اليافعين من ظهور

---

(1) الكتلانية: لغة تعود جذورها إلى كاتالونيا ويتحدث فيها الناس في بعض أجزاء إسبانيا وفرنسا. (المترجم)

اليورو ليسردوه لأحفادهم. وعلى مرِّ العقود الكئيبة التي تلت مبادئ حزب المحافظين في السبعينيات من القرن العشرين، ازداد تبلُّد الشعور بالتاريخ، فناسبَ ذلك أولئك الموجودين في السلطة، وأنه يجب أن نكون قادرين على تخيُّل عدم وجود بديل للحاضر. سيكون المستقبل ببساطة الحاضر المتكرر بلا نهاية، أو كما قال ما بعد الحداثيين: "الحاضر مضافاً إليه المزيد من الخيارات". ثمة أناس الآن يُصرِّون بصدق على "التأريخ" (historicizing)؛ إذ يبدون أنهم يؤمنون بأنّ كل ما حدث قبل عام 1980 ينتمي إلى التاريخ القديم.

ليس العيش في الأوقات الشائقة بالتأكيد نعمةً خالصة، وليس من عزاء خاص أن نكون قادرين على تذكُّر محرقة اليهود، أو أن نكون قد عشنا أيام حرب فيتنام، فالبراءة وفقدان الذاكرة لهما مزاياهما الحميدة. ليس ثمة فائدة في رثاء أيام الهناء كالأيام حين يوشك رجال الشرطة أن يحطموا جمجمتك في عطلة نهاية الأسبوع في حديقة هايد بارك في لندن. إنّ تذكُّر التاريخ السياسي الذي هَزَّ العالم يعني أيضاً تذكُّر تاريخ الهزيمة في معظمه، بالنسبة إلى اليسار السياسي على الأقل. وقد بدأت الآن على أية حال مرحلة جديدة ومشؤومة من السياسة العالمية، التي لن يستطيع أكثر الأكاديميين انعزالاً تجاهلها. ومع ذلك، ما ثَبَتَ أنه أكثر ضرراً، على الأقل قبل ظهور الحركة المناهضة للرأسمالية، هو غياب ذاكرة الناس والعمل السياسي الفعّال. هذا ما شوَّه معظم الأفكار الثقافية المعاصرة. ثمة دوُّامة تاريخية في مركز فكرنا تسحبه بعيداً عن الحقيقة.

ينتمي جزء كبير من العالم كما نعرفه إلى عهد جديد على الرغم من مظهره المتماسك والمريح، فقد ألقت به موجاتُ القومية الثورية التي اجتاحت العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ممزقةً أمة تلو الأخرى من قبضة الاستعمار الغربي. كان نضال الحلفاء في الحرب العالمية الثانية في حدٍّ ذاته عملاً ناجحاً وتعاونياً على نطاق لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية، فقد سحق الفاشية الحاقدة في قلب أوروبا، ووضع بعض أسس العالم التي نعرفها اليوم. ومن ثم تشكَّل معظم المجتمع العالمي الذي نراه من حولنا مؤخراً إلى حدٍّ ما، من خلال المشاريع الثورية الجماعية، وهي مشاريع أطلقها عادةً الضعفاء والجياع، لكنها أثبتت مع هذا نجاحها في طرد حكامها الأجانب المفترسين. في الواقع، كانت الإمبراطوريات الغربية، التي فككتها تلك الثورات، في معظمها نتاج الثورات. وكل ما في الأمر أنها كانت أشد الثورات المنتصرة على الإطلاق، التي قد نسينا أنها حدثت أساساً. هذا يعني عادةً تلك التي أنتجت أمثالنا. أما ثورات الناس الآخرين، فهي لافتة للنظر دائماً أكثر من ثورات المرء نفسه.

غير أنّ القيام بثورة شيء ومساندتها شيء آخر. في الواقع، وفقاً لأبرز الزعماء الثوريين في القرن العشرين، ما ساعد على ولادة بعض الثورات في المقام الأول كان مسؤولاً أيضاً عن سقوطها النهائي. اعتقد فلاديمير لينين (Vladimir Lenin) أنّ التخلُّف الكبير لروسيا القيصرية هو ما ساعد في جعل الثورة البلشفية ممكنة؛ إذ كانت روسيا دولةً فقيرة من النوع الذي تضمن فيه

مؤسسات مدنية ولاء المواطنين للدولة، الأمر الذي جعلها تساعد في درء التمرُّد السياسي. كانت قوتها مركزية بدلاً من منتشرة، وقسرية بدلاً من توافقية: كما كانت متركزة في آلة الدولة؛ إذ إنّ عزلها عن السلطة يعني الاستيلاء على السيادة بضربة مفاجئة، لكن الفقر والتخلّف ساعدا في عرقلة الثورة لحظة نشوئها، فلا يمكنك بناء الاشتراكية في ركود اقتصادي، تطوّقها قوى متينة وعدائية من الناحية السياسية، ضمن كتلة من العمال الأميين الذين تعوزهم المهارة، والفلاحين الذين يفتقرون إلى تقاليد التنظيم الاجتماعي والحكم الذاتي الديمقراطي. استدعت محاولة القيام بذلك تدابير الستالينية القسرية، التي انتهى بها المطاف إلى تقويض الاشتراكية ذاتها التي كانت تحاول بناءها.

أصاب شيء من المصير نفسه كثيراً من الأمم التي تمكّنت في القرن العشرين من تحرير نفسها من الحكم الاستعماري الغربي، وأثبتت الاشتراكية بسخرية مأساوية أنها أدنى الاحتمالات حينما كانت ضرورية جداً. وظهرت النظرية ما بعد الكولونيالية في الواقع أول مرة في أعقاب فشل دول العالم الثالث في التصرُّف دون مساعدة، فقد وسمت هذه النظرية نهاية عهد الثورات في العالم الثالث، والدلائل الأولى لما نعرفه الآن باسم العولمة. وفي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، قامت سلسلة من حركات التحرُّر التي قادتها الطبقات القومية الوسطى بطرد أسيادها المستعمِرين تحت اسم السيادة السياسية والاستقلال الاقتصادي. وعن طريق تسخير مطالب الشعب الفقير لهذه الأهداف، استطاعت نُخَب العالم الثالث تثبيت نفسها في السلطة على خلفية الاستياء الشعبي. وحالما تخفَّت هناك، احتاجت إلى

الانخراط في عملية التوازن الحرجة بين الضغوط الراديكالية من الداخل وقوى السوق العالمية من الخارج.

قدَّمت الماركسية، وهي تيارٌ دولي حتى الصميم، دعمها لهذه الحركات، محترمةً مطالب هذه الحركات في الحكم السياسي الذاتي، فرأت فيها انتكاسةً خطرة للرأسمالية العالمية، لكن العديد من الماركسيين كان لديهم بعض الأوهام حول نُخَب الطبقة المتوسطة الطامحة التي قادت هذه التيارات القومية. وبعكس الأصناف الأكثر عاطفية لما بعد الكولونيالية، لم تفترض الماركسية في معظمها أنّ "العالم الثالث" كان جيداً و"العالم الأول" سيئاً، بل أصرّت هذه الأصناف على تحليل طبقي للسياستين الكولونيالية وما بعد الكولونيالية.

كانت بعض هذه الأنظمة معزولة وفقيرة في تقاليدها المدنية أو الليبرالية أو الديمقراطية، فوجدت نفسها تأخذ المسار الستاليني نحو عزلة خانقة، في حين وجدت أنظمة أخرى نفسها مضطرة للاعتراف بأنها لا تقوى على الوقوف دون مساعدة، وأنّ السيادة السياسية لم تجلب معها حكماً ذاتياً اقتصادياً صادقاً، ولا يمكنها أبداً أن تفعل ذلك في عالم يهيمن عليه الغرب. وبعد أن تعمّقت الأزمة الرأسمالية العالمية منذ بداية السبعينيات في القرن العشرين فصاعداً، وبعد أن غرق عدد من دول العالم الثالث في الركود والفساد أكثر فأكثر، أوقفت أخيراً إعادةُ الهيكلة العدوانية للرأسمالية الغربية ـ التي مرَّت بأوقات عصيبة ـ أوهامَ الاستقلال الوطني الثوري. ووفقاً لذلك أتاحت "العالمية الثالثة" مجالاً لـ"ما بعد الكولونيالية". وصف كتاب إدوارد سعيد المهيمن "الاستشراق" (*Orientalism*)، الذي نُشِرَ في عام 1978، هذه

المرحلة الانتقالية بلغة فكرية، على الرغم من تحفّظات مؤلّفه المفهومة حول الكثير من النظرية ما بعد الكولونيالية التي تلته بعد ظهوره، فظهر الكتابُ عند نقطة تحوّل في حظوظ اليسار الدولي.

وبالنظر إلى الإخفاق الجزئي للثورة الوطنية فيما يسمّى بالعالم الثالث، كانت النظرية ما بعد الكولونيالية حذرة من كل الحديث عن القومية. والمنظِّرون الذين كانوا إما يافعين جداً وإما ثقيلي الفهم جداً ليتذكّروا أنّ القومية كانت في وقتها قوةً مناهضة للاستعمار وفعّالة على نحوٍ مدهش لم يجدوا في القومية سوى شوفينية[1] (chauvinism) متخلِّفة أو سيادة متعالية عرقية، بل ركّز معظم الفكر ما بعد الكولونيالي على الأبعاد العالمية لعالم كانت فيه الدول ما بعد الكولونيالية تُمتَصّ لا محالة في مدار رأس المال العالمي. لمّا فعل هذا الفكر ذلك، عَكَسَ حقيقةً صادقة، لكن من خلال رفض فكرة القومية، يميل هذا الفكر أيضاً إلى نبذ مفهوم الطبقة الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالأمة الثورية. لم يكن معظم المنظِّرين الجدد "ما بعد" كولونياليين فحسب، بل "ما بعد" الدافع الثوري الذي ولَّد الأمم الجديدة في المقام الأول. إذا كانت هذه الدول القومية قد أخفقت إلى حدٍّ ما، ولم تكن قادرة على التوافق مع العالم الرأسمالي الثري، فإنّ النظر إلى أبعد من الأمة بدا كأنه يعني النظر إلى أبعد من الطبقة أيضاً. حدث هذا عندما كانت الرأسمالية أكثر قوةً وافتراساً من أيّ وقت مضى.

---

(1) تعني كلمة شوفينية الوطنية الشديدة والتعصب الكبير للدولة التي ينتمي إليها الفرد. (المترجم)

من الصحيح أنّ القوميين الثوريين أنفسهم كانوا يتطلّعون بمعنى أو بآخر إلى أبعد من الطبقة. من خلال قيامهم بحشد شعبي ووطني، يمكنهم أن يلفّقوا وحدة زائفة تنبع من مصالح طبقية متناقضة. كان للطبقات الوسطى المزيد ليكسبوه من الاستقلال الوطني أكثر من العمّال والفلاحين المضنيين الذين يجدون أنفسهم ببساطة أمام مجموعة محلية من المستغلين (بدلاً من مجموعة أجنبية). مع ذلك، لم تكن هذه الوحدة وهمية تماماً. إذا كانت فكرة الأمة إزاحة للصراع الطبقي، فإنها خدمت أيضاً في إعطائها شكلاً، وإذا عززت بعض الأوهام الخطرة، فإنها ساعدت أيضاً في قلب العالم رأساً على عقب. في الواقع، كانت القومية الثورية حتى الآن المد الراديكالي الأكثر نجاحاً في القرن العشرين. بمعنى أو بآخر، واجهت مجموعات وفئات مختلفة في العالم الثالث بالفعل خصماً غربياً مألوفاً، وأصبحت الأمة الشكل الأساسي الذي استخدم الصراع الطبقي ضد هذا الخصم، وقد كان، دون شك، شكلاً ضيقاً ومشوّهاً، وسيثبت في النهاية أنه غير كافٍ على الإطلاق. يعلّق **البيان الشيوعي**[1] (*Communist Manifesto*) أنّ الصراع الطبقي يأخذ شكلاً وطنياً قبل كل شيء، لكنه يذهب إلى أبعد من هذا الشكل في مضمونه. ومع ذلك، كانت الأمة وسيلة حشد لمختلف الطبقات الاجتماعية ـ كطبقة الفلاحين والعمّال والطلاب والمثقفين ـ ضد القوى الكولونيالية التي وقفت في طريق استقلالها، وكانت لديها حجّة قوية في صالحها: النجاح، على الأقل في بداية الأمر.

---

(1) *البيان الشيوعي* كتيّب نُشر عام 1848 قدّم فيه كارل ماركس وفريدريش إنجلز لأول مرة مبادئ الشيوعية ووضعا أسس الشيوعية الحديثة. (المترجم)

وعلى النقيض من ذلك، رأت بعض أفكار النظرية الجديدة نفسها بأنها تُحوِّل الانتباه من الطبقة إلى الكولونيالية، كما لو أنّ الكولونيالية وما بعد الكولونيالية لم تكونا في حدٍّ ذاتهما مسألتين طبقيتين! وفي طريقتها المتمركزة حول أوروبا، رأت النظرية أنّ الصراع الطبقي يميّز الغرب وحده، أو رأته من منطلق وطني فحسب. وعلى نحو مناقض كان النضالُ ضد الاستعمار بالنسبة إلى الاشتراكيين صراعاً طبقياً أيضاً: فقد مثَّل ضربة ضد قوة رأس المال الدولية، التي لم تكن بطيئة في استجابتها لهذا التحدي بعنف عسكري متواصل. وقعت معركة بين رأس المال الغربي والعمال الكادحين في العالم، ولكن بسبب أنّ هذا الصراع الطبقي قد صيغ بتعابير وطنية، فقد ساعد ذلك على تمهيد الطريق لتضاؤل فكرة الطبقة نفسها في الكتابات ما بعد الكولونيالية اللاحقة. وهذه من المعاني التي تكون فيها قمة الأفكار الراديكالية في منتصف القرن العشرين، كما سنرى لاحقاً، هي أيضاً بداية انحدارها إلى الأسفل.

نقلت النظرية ما بعد الكولونيالية كثيراً من تركيزها من الطبقة والأمة إلى العرقية. وهذا يعني، فضلاً عن أمور أخرى، أنّ المشكلات المميزة للثقافة ما بعد الكولونيالية قد دُمجت عادةً على نحو زائف في مسألة مختلفة تماماً، ألا وهي "سياسة الهوية". ولـمَّا كانت العرقية شأناً ثقافياً إلى حدٍّ كبير، فإنّ هذا التحوّل في التركيز كان انتقالاً أيضاً من السياسة إلى الثقافة. وفي بعض النواحي، عكَسَ هذا الأمر تغييرات حقيقية في العالم، لكنه ساعد أيضاً على التقليل من تسييس المسألة ما بعد الكولونيالية، وتضخيم دور الثقافة فيها، بسبل توافقت مع المناخ الجديد ما بعد الثوري في الغرب نفسه. لم يَعُد "التحرير" يلوح

في الأفق، وفي نهاية السبعينيات من القرن العشرين كان "التحرّر" بمنزلة طوق قديم يلتفّ حوله على نحو غريب. إذن، بدا الأمر أنّ حين ملاحظة وجود فراغ في المنزل، كان اليسار الغربي يتصيَّد الآن أرضه التي سيدوس عليها في الخارج، لكن بسفره إلى الخارج جلب معه في حقيبته هوساً بالثقافة غربياً ومزدهراً.

ومع ذلك، شهدت ثورات العالم الثالث بطريقتها الخاصة بقوة العمل الجماعي، وفعلت ذلك بطريقة مختلفة الإجراءات المتشددة للحركات العمالية الغربية، التي ساعدت في السبعينيات من القرن العشرين على إسقاط الحكومة البريطانية. وفعلت كذلك أيضاً حركاتُ السلام والطلاب في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات من القرن العشرين، التي أدّت دوراً أساسياً في إنهاء حرب فيتنام. غير أنّ كثيراً من النظرية الثقافية مؤخّراً لا يملك إلا القليل من تذكُّر كل ذلك، فمن وجهة نظرها كان العمل الجماعي يعني شنّ الحروب ضد الدول الأضعف بدلاً من جلب مغامرات من هذا القبيل إلى نهاية رحيمة. وفي عالم شهد صعود وهبوط مختلف الأنظمة الديكتاتورية وحشيةً، تبدو فكرة الحياة الجماعية برمّتها إلى حدٍّ ما موضع تساؤل.

يرى الفكر ما بعد الحداثي أنّ التوافق استبدادي وأنّ التضامن ليس إلا توحيداً بلا روح![1] لكن في حين أنّ الليبراليين

(1) أعني بمصطلح "ما بعد حداثي" (postmodern) تقريباً حركة الفكر المعاصرة التي ترفض الشموليات والقيم العالمية والسرديات التاريخية الكبرى، والأسس المتينة للوجود الإنساني وإمكانية المعرفة الموضوعية. تشكك ما بعد الحداثة في الحقيقة والوحدة والتقدّم، وتعارض ما تراه بأنه نخبوي في الثقافة، كما إنها تميل نحو النسبوية الثقافية وتمجّد التعددية والانقطاع والتغاير.

يعارضون هذا الانسجام مع الفرد، فإنّ ما بعد الحداثيين، الذين يشكك البعض منهم في حقيقة الفرد ذاتها، يواجهون هذا الانسجام بهوامش وأقليات. إنّ ما يُمثِّل الانحراف عن المجتمع ككل ـ كالشخص الهامشي والمجنون والمنحرف والشاذ والمتعدي ـ هو الأكثر خصوبة من الناحية السياسية. ثمة قيمة قليلة جداً في الحياة الاجتماعية السائدة، وهذا، على نحو ساخر، نوع من وجهة النظر النخبوية والمتجانسة ذاتها، التي يجدها ما بعد الحداثيين مزعجة جداً في خصومهم المحافظين.

باسترجاع ما دفعته الثقافة التقليدية إلى الهوامش، أجرت الدراسات الثقافية عملاً حيوياً؛ إذ يمكن أن تكون الهوامش أماكن مؤلمة على نحو لا يوصف، وثمة بعض المهام الإضافية لطلاب الثقافة بدلاً من المساعدة في خلق فضاء يجد فيه المهمَل والمنبوذ لساناً. لم يَعُد من السهل جداً أن ندَّعي أنه لا يوجد شيء خاص بالفن العرقي سوى ضرب براميل الزيت أو طرق بعض العظام مع بعضها بعضاً. لم تُغيِّر الحركة النسوية المشهد الثقافي فحسب، بل غدت أنموذجاً أساسياً للأخلاق بالنسبة لعصرنا، كما سنرى لاحقاً. وفي هذه الأثناء، فإنّ هؤلاء الذكور البيض الذين، للأسف بالنسبة إليهم، لا يُعَدُّون أمواتاً تماماً قد رُبطوا مجازياً رأساً على عقب من المصابيح المعلقة، في حين أنّ النقود المكتسبة بالحرام والمتدفقة من جيوبهم قد استُخدِمَت لتمويل مشاريع الفنون الجماعية.

إنّ "المعيار" (normative) هو ما يُهاجَم هنا، وغالبية الحياة الاجتماعية، بناءً على هذا الرأي، هي مسألة معايير وأعراف، ولذلك فهي جائرة تماماً. يمكن للشخص المهمَّش والشاذ

والمنحرف فقط الهروب من هذا النظام الكئيب. إنّ المعايير قمعية؛ لأنها تصوغ أفراداً مختلفين على نحو فريد في القالب نفسه. كتب الشاعر وليم بليك (William Blake) الآتي: "القانون المشترك للأسد والثور هو القمع". يقبل الليبراليون هذا التطبيع على أنه ضروري إذا أردنا أن يُمنَح الجميع فرص الحياة نفسها لتحقيق شخصياتهم الفريدة، وسوف يؤدي هذا التطبيع، باختصار، إلى عواقب من شأنها أن تقوِّضها. بيد أنّ مناصري الحريات هم أقل خضوعاً لهذه التسوية. وبذلك، فإنهم قريبون بصورة ساخرة من المحافظين. إنّ مناصري الحريات المتفائلين مثل أوسكار وايلد (Oscar Wilde) يحلمون بمجتمع مستقبلي يكون فيه كلّ شخص حراً في أن يكون ذاته التي لا تُضاهى. وبالنسبة إليهم، ليس ثمة شك في دراسة الأفراد وتقييمهم أكثر من مقارنتك لمفهوم الحسد مع الببغاء.

إنّ مناصري الحريات المتشائمين أو الخجولين، في المقابل، مثل جاك دريدا (Jacques Derrida) وميشيل فوكو (Michel Foucault)، يرون أنّ المعايير لا مفرّ منها حالما نفتح أفواهنا. تبدو كلمة "سفينة" (ketch) دقيقة بما فيه الكفاية؛ إذ تعني، كما سيعرف القارئ، قارب إبحار مجهّز بسارية ذات شراع لحركة الأمام والخلف، وتتدرّج هذه السارية من الدفّة وتكون عادةً أصغر من الصاري الأمامي، لكن عليها أن تمتد لتشمل كل أنواع المهن الفردية من هذا النوع العام؛ كلٌّ له خصوصياته. تقلّل اللغة من حدّة الأمور، فهي معيارية على طول الطريق إلى أدنى مستوى لها. إنّ قول كلمة "ورقة" (leaf) يعني أن تكون قطعتين مختلفتين من المواد النباتية (ورقة شجر وورقة من كتاب)،

دون وجه مقارنة بينهما، الشيء نفسه تماماً. أما قول كلمة "هنـا" (here) فيجعل كل الأماكن المتنوعة والمتعددة متجانسة ومتشابهة.

يتذمّر مفكّران مثل فوكو ودريدا من هذه المعادلات، حتى لو قبلاها بأنها حتمية ولا مفرَّ منها؛ إذ يرغبان في عالم مؤلَّف كلياً من اختلافات، فهما يعتقدان، في واقع الأمر، مثلما يعتقد معلّمهما نيتشه بأنّ العالم مؤلَّفٌ بالكامل من اختلافات، وأننا في حاجة إلى تشكيل هويات كي نتدبّر أمورنا. من الصحيح أنه لا يوجد أحد في عالم الاختلافات الخالصة يكون قادراً على قول أيّ شيء مفهوم، وأنه لا يمكن أن يوجد شعر، أو لافتات طريق، أو رسائل حب، أو أوراق سجلات، أو تصريحات بأنّ كل شيء مختلف على نحو فريد عن كل شيء آخر، لكن هذا ببساطة هو الثمن الذي يجب أن يدفعه المرء لعدم تقيّده بسلوك الآخرين، مثل أنّ ندفع قيمة إضافية قليلة للحصول على تذكرة قطار من الدرجة الأولى.

غير أنه من الخطأ الاعتقاد بأنّ المعايير تقيّدنا دائماً، فهذا، في واقع الأمر، وهم رومانسي كبير. من المعياري في مجتمع كالذي نعيش فيه ألا يلقي الناس بأنفسهم وبصرخة غليظة إلى غرباء يبترون أرجلهم. ومن التقليدي أن يُعاقَب قتلة الأطفال، وأن ينسحب الرجال العاملون والنساء العاملات من عملهم، وألا تُعاق سيارات الإسعاف التي تسرع إلى حادث سير فقط لهدف المتعة أو التسلية، فأيّ شخص يشعر بأنه مظلوم من كل ذلك لا بُدَّ أن يكون مُفرطاً في الحساسية. يمكن أن يكون الشخص المثقف وحده، الذي تعاطى جرعة زائدة من التجريد، متشائماً بما يكفي ليتخيّل أنّ ما يلوي أيّ معيار أو قاعدة هو أمر راديكالي من الناحية السياسية.

إنّ أولئك الذين يعتقدون بأنّ المعيارية سلبية دائماً ربما يعتقدون أيضاً أنّ السلطة مشكوك فيها دائماً، وهم يختلفون في هذا الأمر عن الراديكاليين الذين يحترمون سلطة أولئك الذين لديهم خبرة طويلة في القضاء على الظلم، أو دحض القوانين التي تضمن سلامة الناس البدنية أو ظروف العمل. وبالمثل، يبدو أنّ بعض المفكرين الثقافيين المعاصرين يعتقدون أنّ الأقليات هم دائماً أكثر حيوية من الأغلبية. هذه ليست من المعتقدات الأكثر شعبية بين ضحايا الانفصالية الباسكية[1] (Basque) المشوّهة. بيد أنّ بعض المجموعات الفاشية يمكن أن تشعر بالإطراء لسماع ذلك، جنباً إلى جنب مع هواة الصحون الطائرة والسبتيين. كانت الأغلبية، لا الأقلية، التي أربكت السلطة الإمبريالية في الهند وأسقطت نظام الفصل العنصري. أما أولئك الذين يعارضون المعايير والسلطة والأغلبية في حدٍّ ذاتها فإنهم عالميون تجريديون، حتى ولو كان معظمهم يعارضون العالمية المجرّدة أيضاً.

إنّ التحيُّز ما بعد الحداثي ضد المعايير والتوافقات والإجماعات لهو تحيُّز كارثي من الناحية السياسية، بل إنه غبي أيضاً على نحو ملحوظ، لكنه لا ينبع فقط من بعض الأمثلة المهمة من التضامن السياسي لنتذكره، كونه يعكس أيضاً تغيّراً اجتماعياً حقيقياً. وهو أحد نتائج التفكك الواضح في المجتمع البرجوازي القديم الذي يتفكك إلى مجموعة من الثقافات الفرعية. إنّ إحدى التطورات التاريخية لعصرنا هي انحدار الطبقة الوسطى التقليدية، فقد ناقش بيري أندرسون بأنّ الطبقة

---

(1) الباسك: مجموعة عرقية تعيش في منطقة تعرف باسم إقليم الباسك على ساحل إسبانيا وفرنسا.

البرجوازية الصلبة والمتحضّرة والمستقيمة أخلاقياً، التي تمكّنت من البقاء على قيد الحياة بعد الحرب العالمية الثانية، هي التي مهّدت الطريق في عصرنا "للأميرات اللامعات والرؤساء المحتَقَرين، وأسرَّة الإيجار في المأوى الرسمي والرشاوى لإعلانات القاتل، وتحويل البروتوكولات إلى عالم ديزني (disneyfication) والممارسات إلى عالم تارنتينو (tarantinization)"[1]. كتب أندرسون بازدراء مثير للاهتمام أنّ المدرَّج (البرجوازي) الصلب قد أفضى "إلى حوض أسماك تطفو فيه الأشكال الزائلة، وهم مسؤولو العرض والمديرون والمستمعون وعمال النظافة والإداريون والمضاربون برأس المال: وهذه مهام الكون النقدي الذي لا يعرف الثوابت الاجتماعية والهويات المستقرة"[2]. إنّ هذا النقص في الهويات المستقرة الذي يُعَدُّ بالنسبة إلى نظرية الثقافية اليوم هو الكلمة الأخيرة في المذهب الراديكالي، فعدم استقرار الهوية أمر "تخريبي" (subversive)، وهذا ادعاء سيكون اختباره مثيراً للاهتمام بين أولئك المهمّشين والمنبوذين اجتماعياً.

إذن، لم يَعُد في إمكانك في هذا النظام الاجتماعي أن تجد متمردين بوهيميين أو روّاداً ثوريين، فلم يَعُد لديهم أيّ شيء ليفجّروه؛ إذ تبخَّر عدوهم الذي يعتمر قبعةً ويرتدي معطفاً ويغضب بسهولة؛ أصبح المعيار ما هو غير معياري. في الوقت الحاضر، ليس الفوضويون فقط هم الذين يرون أنّ كل شيء

---

(1) كوينتين تارنتينو (Quentin Tarantino): ممثل ومخرج سينمائي أمريكي. (المترجم)

(2) Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, London, 1998, pp. 86 and 85.

مباح، بل النجمات ورؤساء تحرير الصحف وسماسرة الأوراق المالية والمديرون التنفيذيون للشركات. صار المعيار الآن هو المال، ولكن لـمَّا كان المال فاقداً للمبادئ أو الهوية الخاصة به، فإنه لا يُعَدُّ معياراً أبداً، بل إنه منحلٌّ تماماً، وسيتبع نجاح الشخص الذي يقدِّم أعلى ثمن. إنه قابلٌ للتكيُّف بلا حدود لأكثر المواقف غرابةً أو تطرُّفاً، وشأنه في ذلك شأن الملكة، التي ليست لديها آراء من تلقاء نفسها حول أيّ شيء.

يبدو الأمر، إذن، كما لو أننا انتقلنا من نفاق سامي المبادئ عند الطبقات الوسطى القديمة إلى وقاحة الطبقات الوسطى الجديدة، فقد انتقلنا من ثقافة قومية لها مجموعة من القواعد إلى تشكيلة متنافرة من الثقافات الفرعية، وكل واحدة منها تأخذ زاوية مقابل الأخرى، وهذه بالطبع مبالغة. لم يكن النظام القديم موحَّداً على هذا النحو، ولم يكن النظام الجديد مُقسَّماً. لا تزال هناك بعض القواعد الجماعية القوية والنشطة فيه، لكن من الصحيح إلى حدٍّ كبير أنّ النخبة الحاكمة الجديدة عندنا تتكوّن على نحو متزايد من الناس الذين يستنشقون الكوكايين بدلاً من الناس الذين يشبهون هربرت أسكويث[1] (Herbert Asquith) أو مارسيل بروست[2] (Marcel Proust).

كان تيار التجربة الثقافية الذي نعرفه باسم الحداثة محظوظاً في هذا الصدد، فقد كان لدى ريمبو[3] (Rimbaud)

---

(1) سياسي بريطاني (1852-1928) رئيس وزراء بريطانيا السادس والثلاثين. (المترجم)
(2) كاتب وروائي فرنسي (1871-1922). (المترجم)
(3) شاعر فرنسي (1854-1891) أثر عمله، الذي اتخذ طابعاً هذيانياً، في السرياليين. (المترجم)

1037

وبيكاسو[1] (Picasso) وبيرتولت بريخت[2] (Bertolt Brecht) برجوازية كلاسيكية ليكونوا فظّين نحوها، لكن نسلها، أيّ ما بعد الحداثة، لم تكن على هذا النحو. يبدو الأمر أنها لم تلحظ تلك الحقيقة ببساطة؛ ربما لأنها حقيقة محرجة للغاية للاعتراف بها. تبدو ما بعد الحداثة أحياناً أنها تتصرّف كما لو أنّ البرجوازية الكلاسيكية لا تزال على قيد الحياة وفي حالة جيدة، ومن ثم تجد ما بعد الحداثة نفسها تعيش في الماضي، وتمضي كثيراً من وقتها بالاعتداء على الحقيقة المطلقة وعلى الموضوعية والقيم الأخلاقية الخالدة، والبحث العلمي والإيمان بالتقدّم التاريخي. كما إنها تدعو إلى النظر في استقلالية الفرد والمعايير الاجتماعية والجنسية غير المرنة، والإيمان بأنّ ثمة أسساً ثابتة للعالم. ولمّا كانت كل هذه القيم تنتمي إلى عالم برجوازي في طور الاضمحلال، فإنّ ذلك يشبه إلى حدٍّ ما كتابة رسائل غاضبة للصحافة حول ركوب الخيل عند المغول أو القرطاجيين الغزاة الذين استولوا على المقاطعات المحيطة بلندن.

هذا لا يعني أنّ هذه المعتقدات ليست لديها أية قوة، ففي أماكن مثل ألستر ويوتا تُعدُّ هذه المعتقدات ناجحة تماماً، لكن لا أحد في وول ستريت، وثمة قليل في فليت ستريت، يؤمن بالحقيقة المطلقة والأسس التي لا يرقى إليها الشك. فالكثير من العلماء متشككون إلى حدٍّ ما بالعلم؛ إذ يرونه بأنه اعتباطي جداً،

(1) فنان إسباني (1881-1973) من أكثر الفنانين تأثيراً في القرن العشرين. برز في مجال الرسم والنحت. يُعَدُّ مع جورج براك مؤسس المدرسة التكعيبية. (المترجم)
(2) كاتب مسرحي ألماني (1898-1956) طوّر أسلوباً خاصاً في المسرح الملحمي. (المترجم)

وأنه مسألة معتمدة على الخبرة أكثر مما يتخيّله العلماني الساذج. والناس في العلوم الإنسانية هم الذين لا يزالون يؤمنون على نحو ساذج بأنّ العلماء يَعُدُّون أنفسهم أمناء الحقيقة المطلقة، فهم يرتدون المراويل البيضاء، ولذلك فإنّ الناس يضيّعون كثيراً من وقتهم في محاولة تشويه سمعة هؤلاء العلماء. كان الإنسانيون متكبرين دائماً فيما يخصّ العلماء، فالأمر وما فيه هو أنهم اعتادوا تحقيرهم لأسباب مغرورة، ويفعلون ذلك الآن لأسباب مشكوك فيها، إلا أنّ عدداً قليلاً من الناس الذين يؤمنون بالقيم الأخلاقية المطلقة من الناحية النظرية يفعلون ذلك من الناحية العملية، وهم معروفون أساساً بأنهم السياسيون ورجال الأعمال. في المقابل، بعض الناس المتوقع أنهم يؤمنون بالقيم المطلقة لا يؤمنون بشيء من هذا القبيل، كالفلاسفة الأخلاقيين ورجال الدين المؤيدين. وعلى الرغم من أنّ بعض الأميركيين المتفائلين من الناحية الوراثية لا يزال لديهم إيمان بالتقدّم، إلا أنّ عدداً كبيراً من الأوروبيين المتشائمين دستورياً يفتقدون إلى هذا الإيمان.

ولكن ليست الطبقة الوسطى التقليدية هي التي تلاشت من المشهد فحسب، بل الطبقة العاملة التقليدية أيضاً. ولمّا كانت الطبقة العاملة مؤيدة للتضامن السياسي، فمن المدهش أن يكون لدينا الآن شكلٌ من أشكال الراديكالية يشكِّك بعمق في كل ذلك. لا تؤمن ما بعد الحداثة بالنزعة الفردية، فهي لا تؤمن بالأفراد، كما إنها لا تعلّق كثيراً من الثقة على الطبقة العاملة في المجتمع أيضاً، بل تضع ثقتها بالتعددية، أيّ بالنظام الاجتماعي المتنوع والشامل قدر الإمكان. والمشكلة في هذا ـ كونها حالة متطرفة ـ هي أنه ليس ثمة الكثير فيها يمكن للأمير تشارلز أن يختلف في

الرأي حوله. من الصحيح أنّ الرأسمالية غالباً ما تخلق تقسيمات واستثناءات لأغراض خاصة بها، فهي إما أن تفعل ذلك، وإما أن تستند إلى أهداف موجودة مسبقاً. يمكن أن تكون هذه الاستثناءات موجعة جداً لعدد كبير من الناس، فقد عانى كثير من الرجال والنساء البؤس والإهانة كونهم مواطنين من الدرجة الثانية، بيد أنّ الرأسمالية من حيث المبدأ عقيدة شاملة ومنزهة عن الخطأ: فهي لا تهتم بمن تستغلهم، وتناصر المساواة على نحو مثير للإعجاب في استعدادها لخداع أيّ شخص كان. إنها مستعدة للاحتكاك بأيّ ضحية قديمة حتى لو لم تفتح الشهية، وتغدو في معظم الوقت، على الأقل، راغبة في مزج أكبر عدد من الثقافات المتنوعة حتى تتمكّن من التجوّل بسلعها في كل واحدة منها.

في الروح الإنسانية السخية للشاعر القديم، لا يرى هذا النظام أيّ شيء بشري وغريب بالنسبة إليه. وفي بحثها عن الفائدة، ستقطع أيّ مسافة وتتحمّل أيّ مشقة، وتقيم مع أكثر الأصحاب بغضاً، وتعاني أكثر الإهانات البغيضة، وتتحمّل أكثر ورق الجدران تفاهةً، وتخون أكثر أقربائها بمرح. إنها الرأسمالية التي لا تبالي، وليس النبلاء. حين يتعلّق الأمر بالمستهلكين الذين يرتدون العمائم والذين لا يرتدونها، وأولئك الذين يلبسون الصدريات المزخرفة القرمزية والذين لا يرتدون سوى المئزر، فإنّ الرأسمالية عادلة ومنصفة برفعة وسمو. لدى الرأسمالية ازدراء نحو التسلسلات الهرمية الموجودة عند المراهقين المشاكسين، والحماس لاختيار أشياء مختلفة من أجل عشاء أمريكي. إنها تنتشي وتترعرع على الحدود التي تم تحطيمها وعلى قتل الأبقار المقدسة، فرغبتها لا يمكن إشباعها وفضاؤها

لا حدود له. قانونها هو الاستهزاء من كل الحدود، الأمر الذي يجعل القانون غير قابل للتميز عن الجريمة. في طموحها السامي وتجاوزاتها المفرطة تجعل أغلب نقادها الفوضويين يبدون رزينين ومن سكان الضواحي.

ثمة مشكلات مألوفة أخرى تكتنف فكرة الشمولية، التي لن تعوقنا لمدة طويلة جداً. مَنْ الذي سيقرر مَنْ سيُدرَج؟ ومَنْ الذي يريد أن يُدرَج ـ وفقاً لاستفهام غراوتشو ماركس ـ في هذه المكيدة على أية حال؟ إذا كان التهميش مكاناً مفيداً جداً بقدر ما يكون مكاناً تخريبياً كما يميل مفكّرو ما بعد الحداثة لأن يقترحوا، فلماذا يريدون إلغاءه؟ على أية حال، ماذا لو لم يكن ثمة انقسام واضح بين الأغلبية والهوامش؟ برأي الشخص الاشتراكي، إنّ الفضيحة الحقيقية في عالم اليوم هي أنّ الجميع فيه تقريباً منفيون إلى الهوامش. وحين يتعلّق الأمر بالشركات الوطنية، فإنّ جماهير كبيرة من الرجال والنساء لن يكونوا حقاً هنا ولا هناك، فقد تم دفع دول بأكملها إلى الحواف، وأصبحت طبقات بأكملها من الناس مختلة وظيفياً، واقتُلِعَت مجتمعاتٌ وأُجبرت على الهجرة.

يمكن لما هو مركزي في هذا العالم أن يتغيّر بين عشية وضحاها، فلا شيء ولا أحد يمكن الاستغناء عنه إلى الأبد، بما في ذلك مديري الشركات التنفيذيين كلهم. مَنْ هو مفتاح النظام أو ما هو مفتاحه أمرٌ قابل للنقاش. من الواضح أنّ المعوزين مهمشون؛ نظراً لأنّ الكثير من الحطام والمخلّفات قد ألقاها الاقتصاد العالمي، لكن ماذا عن الأجور المنخفضة؟ إنّ أولئك

أصحاب الأجور المنخفضة ليسوا مهمين، لكنهم ليسوا مهمّشين أيضاً، فعملهم يحافظ على نظام العمل ويُشغِّله. وعلى نطاق عالمي، أولئك ذوو الأجور المنخفضة يُشكِّلون كتلةً هائلة من الناس. من الغريب أن تكون هذه مكيدة تعزل أعضاءها كلهم، وبذلك فإنها مثل أيّ مجتمع طبقي وجد على الأرض، أو في هذه المسألة مثل المجتمع الأبوي، الذي يضرّ تقريباً ما يقرب نصف أعضائه.

ما دمنا نفكّر في الهوامش بأنها **أقليات**، فإنّ هذه الحقيقة الاستثنائية غامضة تماماً. يأتي أغلب التفكير الثقافي في هذه الأيام من الولايات المتحدة، وهي بلد تضمّ قسماً كبيراً من الأقليات العرقية بالإضافة إلى أعظم شركات العالم، لكن لَمّا كان الأمريكيون غير معتادين كثيراً على التفكير على المستوى الدولي، على افتراض أنّ حكوماتهم مهتمة بحكم العالم أكثر من تأمّله، فإنّ كلمة "مهمَّش" (marginal) تعني المكسيكي أو الأمريكي الأفريقي بدلاً من شعب بنغلادش أو عمال المناجم السابقين أو بنّائي السفن في الغرب المهمَّشين أيضاً. لا يبدو عمال مناجم الفحم بأنهم يُشكِّلون الآخر فعلاً، إلا في نظر عدد قليل من شخصيات الروائي د. ه. لورانس (D. H. Lawrence).

في الواقع، ثمة أوقات لا تبدو فيها مسألة مَنْ هو الآخر مهمة إلى هذا الحد، فالآخر هو مجرّد جماعة من شأنها أن تُظهِرك على حقيقتك الكئيبة. تحت هذا التغريب المرتبط بالذنب الأمريكي المتزمّت والقديم يمرُّ تيار مازوخي غامض. إذا كنتَ أبيض وغربياً، فمن الأفضل أن تكون أيّ شخص إلى حدٍّ ما إلا

نفسك. يمكن للكشف الموفّق عن جدّة عريقة من أسرة مانكس أو التعثر الاستكشافي لابن عم ثانٍ من كورنوول أن يُفضي إلى تهدئة الشعور بالذنب الخاص بك، وإذا شعرتَ بغطرسة ترتدي ثوب الخنوع والذل بإخفاق، فإنّ طقس الآخر يفترض أنّ ليس ثمة صراعات كبيرة أو تناقضات اجتماعية داخل الأغلبية نفسها في المجتمع، أو في هذه المسألة، داخل الأقليات. ثمة فقط هم ونحن، غالبيات وأقليات. يشكك بعض الناس الذين يؤمنون بهذا الرأي كثيراً أيضاً في المعارضات الثنائية.

لا يمكن أن تكون ثمة عودة عن الأفكار الجماعية التي تنتمي إلى عالم يتكشف أمام أعيننا، فتاريخ الإنسان الآن في مجمله يأتي بعد الجماعة وبعد الفرد. إذا كان ذلك يبدو كأنه فراغ، فيمكن أن يقدّم فرصة أيضاً. علينا أن نتصوّر أشكالاً جديدة من الانتماء يكون مصيرها في عالمنا التعددية بدلاً من الوحدة المتراصة، وسيكون لبعض هذه الأشكال شيء من الحميمية الموجودة في العلاقات القبلية أو المجتمعية، في حين أنّ أشكالاً أخرى ستكون منقولة وغير مباشرة وأكثر تجريداً. ليس ثمة حجم واحد ومثالي لمجتمع ننتمي إليه، ولا مكان لحذاء سندريلا. كان يُعرَف الحجم المثالي للمجتمع باسم الدولة القومية، لكن بعض القوميين لم يروا ذلك بأنه المجال المرغوب الوحيد.

إذا كان الرجال والنساء في حاجة إلى الحرية والتنقل، فإنهم في حاجة أيضاً إلى شعور بالتقاليد والانتماء، فليس ثمة شيء يعود بالسوء إلى جذور الإنسان. إنّ الطقوس ما بعد الحداثية المحيطة بالمهاجر، التي تنجح أحياناً في جعل المهاجرين يبدون

أكثر حسداً من نجوم موسيقا الروك، متغطرسة أكثر مما ينبغي في هذا الصدد. هذه الطقوس هي من مخلّفات طقوس المنفى الحداثية، وهي كالفنان الشيطاني الذي يحتقر جماهير الضواحي ويقتلع فضيلة نخبوية من ملكيته القسرية. المشكلة في هذه اللحظة هي أنّ الأغنياء يتمتعون بالتنقل، في حين يبقى الفقراء في أماكنهم. أو بالأحرى، يبقى الفقراء في أماكنهم إلى حين يتملّك الأغنياء هذه الأماكن، فالأغنياء عالميون أما الفقراء فمحليون، وعلى الرغم من أنّ الفقر حقيقة عالمية، إلا أنّ الأغنياء يُقدِّرون فوائد المحلية. ليس من الصعب أن نتصوّر المجتمعات الثرية في المستقبل بأنها محمية بأبراج مراقبة وأضواء كاشفة وبنادق آلية، في حين يكتسح الفقراء الأراضي المقفرة حولها بحثاً عن الطعام. في غضون ذلك، وبنوع من التشجيع، تسعى الحركة المناهضة للرأسمالية إلى رسم علاقات جديدة بين العالمية والمحلية من جهة، وبين التنوع والتضامن من جهة أخرى.

* * *



الفصل الثاني

صعود النظرية وانحدارها



تتغيّر الأفكار الثقافية مع العالم الذي تعكسه، وإذا كانت هذه الأفكار تصرُّ، كما تفعل عادةً، على ضرورة رؤية الأشياء في سياقها التاريخي، فلا بُدَّ أن ينطبق ذلك عليها أيضاً. لدى أكثر النظريات ندرةً جذورٌ في الواقع التاريخي. خذ، على سبيل المثال، الهرمنيوطيقا (hermeneutics)، وهو علم أو فن التأويل. من المتفق عليه عموماً أنّ الأب المؤسس للهيرمنيوطيقا هو الفيلسوف الألماني فريدريش شليرماخر (Friedrich Schleiermacher). وما هو غير معروف على نطاق واسع هو أنّ اهتمام شليرماخر في فن التأويل أُثير لمّا دُعِيَ إلى ترجمة كتاب بعنوان "سرد *لمستعمرة إنكليزية في نيو ساوث ويلز*"، وهو كتاب يسجّل لقاء المؤلّف مع سكان أستراليين أصيلين. أبدى شليرماخر قلقه حول كيفية فهمنا لمعتقدات هذا الشعب، على الرغم من أنهم يبدون غريبين تماماً بالنسبة إلينا[1]. إذن، وُلِدَ فن التأويل من لقاء كولونيالي.

يجب أن تكون نظرية الثقافة قادرة على إعطاء بعض التفسير حول نهوضها التاريخي وازدهارها وتعثّرها. بالمعنى الدقيق

(1) See Andrew Bowie (ed.), *Friedrich Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism*, Cambridge, 1998, p. xix.

للكلمة، تعود مثل هذه النظرية في قِدَمِها إلى أفلاطون (Plato)، غير أنها في أكثر أشكالها المألوفة لنا نتاجٌ لعقد ونصف غير عادي، من حوالي 1965 حتى 1980. في هذه الحقبة المدهشة أنتج أغلب المفكّرين المدرجين في مقدّمة الفصل السابق أبرز أعمالهم الريادية.

فما أهمية هذا العِقد؟ تكمن هذه الأهمية في أنّ نظرية الثقافة بدأت في الحقبة الوحيدة منذ اندلاع الحرب العالمية الثانية، التي برز فيها اليسار السياسي المتطرّف لوهلة وجيزة إلى الساحة، قبل أن يغوص كلياً بعيداً عن الأنظار. كانت للأفكار الثقافية جذور عميقة في عصر الحقوق المدنية وتمرّد الطلاب، وجبهات التحرر الوطني والحملات المناهضة للحرب واستخدام الأسلحة النووية، ونشوء الحركة النسوية وذروة التحرّر الثقافي. إنها حقبة ازدهر فيها المجتمع الاستهلاكي، فظهرت وسائل الإعلام والثقافة الشعبية، وعبادة الشبان للثقافات الفرعية لأول مرة بوصفها قوى اجتماعية لا يُستَهان بها، حيث كانت التسلسلات الهرمية الاجتماعية والأعراف التقليدية تخضع فيها إلى هجوم ساخر. خاضت حساسية المجتمع بأكملها إحدى تحوّلاتها الدورية؛ إذ تحوّلنا مما هو جدّي ومنضبط وخانع إلى ما هو هادئ وممتع ومتمرّد. إذا كان ثمة سخط واسع النطاق، فثمة أيضاً أمل حالم. كان ثمة إحساس عام ومتحمّس بأنّ الحاضر هو ما يجب أن نفضّله. وإذا كان كذلك فعلاً، فإنّ ذلك ربما بسبب أنّ قدوم مستقبل جديد بدا واضحاً جداً، فهو بوابة لأرض الإمكانات التي لا حدود لها.

نشأت الأفكار الثقافية الجديدة قبل كل شيء في رأسمالية ازدادت فيها أهمية الثقافة في حدّ ذاتها أكثر من أيّ وقت مضى. كان هذا تطوّراً فريداً، وقليلاً ما كانت الثقافة والرأسمالية مألوفتين كالثنائي كورناي وراسين أو لوريل وهاردي[1]. في الواقع، كانت الثقافة تدلّ من الناحية التقليدية على ما هو عكس الرأسمالية تقريباً. نشأ مفهوم الثقافة وازدهر بوصفه نقداً لمجتمع الطبقة المتوسطة، وليس بوصفه حليفاً له. كانت الثقافة تتناول القيم بدلاً من الأسعار، والقيم المعنوية بدلاً من القيم المادية، وسمو المبادئ بدلاً من الحفاظ على القديم. تناولت الثقافة أيضاً رعاية القوى البشرية بوصفها غايات في حدّ ذاتها وليست من أجل دافع نفعي خسيس. شكّلت هذه القوى وحدةً كاملة ومتناغمة، فلم تكن مجرّد مجموعة من الأدوات المتخصصة، وكانت "الثقافة" تدلّ على هذا المزج المذهل. كانت الثقافة الملجأ المتزعزع الذي وجدت فيه القيمُ والطاقات، التي لم تستخدمها الرأسمالية الصناعية، ملجأً لها. كانت الثقافة أيضاً المكان الذي تأسس فيه ما هو مثير ورمزي، وأخلاقي وأسطوري، وحسي وعاطفي في نظام اجتماعي يتناقص فيه الوقت شيئاً فشيئاً لأيّ منها. احتقرت الثقافة، من ذروتها الأرستقراطية، أصحاب المتاجر وسماسرة البورصات الذين يتجمهرون في الأراضي التجارية الوعرة.

---

(1) ثنائي أمريكي كوميدي الأول هو ستان لوريل والثاني أوليفر هاردي. أنتج هذا الثنائي العديد من الأفلام الكوميدية والشعبية منذ عشرينيات القرن العشرين حتى الخمسينيات منه. (المترجم)

بيد أنّ الثقافة في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين كانت تعني أيضاً أفلام السينما والصور والأزياء ونمط الحياة والتسويق والإعلان ووسائل الإعلام. كانت العلامات والمشاهد تنتشر في الحياة الاجتماعية كلّها، وكانت ثمة مخاوف في أوروبا بشأن الأمركة الثقافية. بَدَونا كأننا حققنا الثراء دون إنجاز، الأمر الذي جلب بعض القضايا الثقافية و"نوعية الحياة" بسرعة إلى الصدارة. كانت الثقافة التي أخذت معنى القيمة والرمز واللغة والفن والتقاليد والهوية بمنزلة الهواء الجديد الذي تنفسته الحركات الاجتماعية كالنسوية وقوة السود. كانت الآن إلى جانب المعارضة، وليس إلى جانب الحل المتناغم، كما كانت بمنزلة دم الحياة في عروق فناني ونقاد الطبقة العاملة الذين برزوا حديثاً، والذين كانوا يحاصرون بصخب وللمرة الأولى معاقل الثقافة العليا والتعليم العالي. هاجرت فكرة الثورة الثقافية مما يسمّى بالعالم الثالث إلى الغرب الثري، يشوبها مزيج مسكر (*mélange*) من فانون (Fanon) وماركوس (Marcuse) ورايخ (Reich) وبوفوار (Beauvoir) وغرامشي (Gramsci) وغودار (Godard).

شبّ نزاع في الوقت نفسه في الشارع حول استخدامات المعرفة، وكانت ثمة مشاجرة بين أولئك الذين كانوا يريدون تحويل المعرفة إلى أدوات عسكرية وتكنولوجية، أو إلى تقنيات تستخدمها الرقابة الإدارية، وأولئك الذين رأوا فيها فرصة للتحرّر السياسي. أصبحت الجامعات التي كانت موطن الثقافة التقليدية وقلاع البحث النزيه، للحظة عابرة وعلى نحو استثنائي، مسرحَ الثقافة بوصفها نضالاً سياسياً. كان مجتمع الطبقة المتوسطة متهوراً بما يكفي لإقامة مؤسسات لا يستطيع فيها الصغار

والأذكياء وأصحاب الضمائر الحية أخلاقياً أن يفعلوا شيئاً لثلاث أو أربع سنوات سوى قراءة الكتب وتبادل الأفكار. كانت نتيجة هذا الانغماس المثير للسخرية من جانب المجتمع تمرّد الطلاب على نطاق واسع. لم تقتصر الثقافة على الحرم الجامعي، مثل حملات اليوم التي تهدف إلى التصحيح السياسي. في فرنسا وإيطاليا، ساعدت إثارة الطلاب في تفجير أكبر كتلة احتجاجية من الطبقة العاملة في حقبة ما بعد الحرب.

من المرجّح أنّ هذا بالتأكيد سيتحقق في ظروف سياسية غريبة. في عصرنا الحالي، كان الصراع السياسي في الجامعات عموماً حول الكلمات بدلاً من القواعد الحمر. في الواقع كان السابق ربما نتيجة اختفاء اللاحق. وحتى إذا كان الأمر كذلك، فإنّ السماح للشبان الحساسين والمثاليين من الناحية السياسية بالتجمُّع مع بعضهم لسنوات عدة دون توقف يظلّ سياسة تعوزها الحكمة. ثمة خطر دائماً من أنّ التعليم قد يضعك على خلاف مع المحافظين التافهين والساذجين الذين يديرون العالم، الذين تمتد مفرداتهم فقط إلى كلمات مثل النفط والغولف والقوة وفطائر الجبن. قد يجعلك التعليم أقل تفاؤلاً حول تكليف الرجال بحكم العالم، الذين لم تستهوهم قط أية فكرة، أو يحرّك مشاعرهم أيّ مشهد، أو تفتنهم الأناقة الراقية لأحد الحلول الرياضية. قد تتطوّر عندك شكوك خطرة بشأن أولئك الذين لديهم الجرأة ليتحدثوا عن الدفاع عن الحضارة، ولا يعترفوا بمسلَّة أو بمزمار كونشيرتو إذا لم تصفعهم على وجوههم. هؤلاء هم الرجال والنساء الذين يتشدّقون بالحرية، وسيعرفونها فقط في شكل أوراق توزّع إليهم.

كانت بعض الصراعات السياسية في هذه الحقبة ناجحة على نحو معقول، في حين لم تكن صراعات أخرى ناجحة. لم تمنع الحركة الطلابية التي ظهرت في أواخر الستينيات من القرن العشرين التعليم العالي من أن يصبح مقفلاً للأبد في أعماق بنى العنف العسكري والاستغلال الصناعي، لكن هذه الحركة الطلابية شكّلت تحدّياً للطريقة التي كانت فيها العلوم الإنسانية متواطئة في كل هذا. وإحدى ثمار هذا التحدي هي نظرية الثقافة، فقد فقدت العلوم الإنسانية براءتها، ولم تعد هذه العلوم قادرة على التظاهر في أن تكون غير ملوّثة من قبل السلطة. إذا أرادت هذه العلوم أن تبقى رائجة فمن المهم الآن أن تتوقف مؤقتاً للتفكير في أهدافها وافتراضاتها. هذا التأمل الذاتي المهم هو ما نعرفه باسم النظرية، فالنظرية من هذا النوع تتشكل حين نكون مضطرين لدخول وعي ذاتي جديد حول ما نفعله. إنه عَرَض من أعراض الحقيقة. لم نَعُد قادرين على اعتبار تلك الممارسات مُسلَّم بها، بل على العكس من ذلك، يجب أن تبدأ هذه الممارسات الآن بفهم ذاتها بأنها أشياء ناتجة من بحثها في نفسها، ومن ثم ثمة دائماً شيء محدِّق ونرجسي حول النظرية، كما يدرك أيّ شخص يواجه بعض المنظِّرين الثقافيين البارزين.

في مكان آخر، كان التقرير مختلفاً إلى حدٍّ ما. إذا أُهملت القوى الكولونيالية، فإنّ القوى الكولونيالية الجديدة قد رُفعت إلى مكانها. وبالنسبة إلى كل مناخ الثراء في مرحلة ما بعد الحرب، كانت ثمة أحزاب شيوعية ضخمة لا تزال مهمة في أوروبا، لكنها استجابت في أحسن أحوالها بفتور، وفي أسوأ

أحوالها على نحو قمعي نحو تحريك القوى الاجتماعية الجديدة. وفي السبعينيات من القرن العشرين، ومع ظهور ما يسمّى بالشيوعية الأوروبية، فضَّلت هذه الأحزاب، بصورة حاسمة أكثر من أيّ وقت مضى، حركة الإصلاح على النزعة الثورية. حققت الحركة النسوية بعض الإنجازات البارزة، وعانت بعض الصدود الجدية، وغيَّرت الكثير من المناخ الثقافي في الغرب إلى حدٍّ كبير.

يمكن أن يُقال الشيء نفسه عن الحملات المختلفة من أجل الحقوق المدنية، ففي أيرلندا الشمالية، حوصرت ديكتاتورية أعضاء النقابات باحتجاجات الحشود، ولكن مسألة ما إذا كانت ثمة نتائج ديمقراطية كاملة أمرٌ سيُرى لاحقاً. ساعدت حركة السلام الغربية في وقف ليندن جونسون[1] (Lyndon Johnson) في مساراته العدوانية، لكنها أخفقت في إلغاء أسلحة الدمار الشامل. لما لعبت هذه الحركة دورها في إنهاء الحرب في جنوب شرق آسيا، أخرجت نفسها من العمل بوصفها حركة سياسية جماهيرية، لكن في أماكن أخرى من العالم واصلت التيارات الثورية تحسين القوى الكولونيالية.

وفيما يتعلق بالثقافة، فإنّ التأسيس الثقافي الممنهج والممل قد تبدّد كلياً نتيجة التجارب الشعوبية التي ظهرت في الستينيات من القرن العشرين. كانت النخبوية آنذاك فكرةً معادية؛ إذ كانت أقل

(1) ليندن جونسون (1908-1973) سياسي أمريكي وهو الرئيس السادس والثلاثون للولايات المتحدة الأمريكية من عام 1963 وحتى 1969. (المترجم)

بشاعةً بقليل من العداء للسامية. أينما نظر المرء فإنه يرى الطبقات المتوسطة الراقية تعمل بجدّ في تخشين لهجاتها وتقطيع جينزاتها. إذن، تمَّ تسويق بطل الطبقة العاملة بنجاح، لكن هـذه الشـعوبية المتمرّدة سياسـياً مهّـدت الطريـق لثقافـة اسـتهلاكية جامحـة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، وما هزَّ للحظة رضا الطبقة المتوسطة أصبح مباشرةً شيئاً اختارته بنفسها. وبالمثل، لم يعرف مديرو المحلات التجارية والحانات ما إذا كان ينبغي لهـم أن يُفتتنوا بشعارات الستينيات أو يُروَّعوا منها مثل: "مـاذا نريـد؟ كل شيءٍ! متى نريده؟ الآن!" تحتاج الرأسمالية إلى إنسـان لـيس موجوداً بعد، شخص مقيّد بحكمة بالمكتب، وشخص فوضوي بعنف في مراكز التسوق. ما كان يحدث في الستينيات من القـرن العشرين هو تحدّي ثقافة الاستهلاك لفروع الإنتاج، وهـذه أنبـاء سيئة بالنسبة إلى النظام بالمعنى الضيّق للكلمة.

لم يكن ثمة صعود وهبوط بسيطان للأفكار الراديكاليـة. رأينـا سابقاً أنّ القومية الثورية قد حققت بعض الانتصارات الساحقة في الوقت نفسه الذي أعدّت فيه دون قصد أرضية لطرح خطاب "مـا بعد الطبقة" للعالم الفقير. وفي حين كان الطلاب يكتشفون الحب الحر، كانت الإمبريالية الأمريكية الوحشية في أوجها في جنـوب شرق آسيا. إذا كانت ثمة مطالب جديدة للتحرير، فإنها كانت ربما ردَّات فعل لرأسمالية في طور الازدهار والتوسع. ما كان يُهـاجَم هو انعدام روح المجتمع الرغيد، وليست قسوة المجتمع المحروم. قدّمت الأحزاب الشيوعية الأوروبية بعض التقدّم، لكن الدبابات السـوفييتية سـحقت الإصـلاح السياسـي في تشيكوسـلوفاكيا،

فتوالت حركات حرب العصابات مرة أخرى في أمريكا اللاتينية. كانت البنيوية، وهي النمط الفكري الجديد والسائد، راديكالية في بعض الطرائق وتكنوقراطية في طرائق أخرى. إذا تحدّت البنيوية النظام الاجتماعي السائد، فإنها قد عكسته أيضاً، وثبت أنّ ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة حركتان غامضتان؛ إذ دمّرتا الأسس الميتافيزيقية لمجتمع الطبقة المتوسطة بشيء من نسبية السوق. تشكك الليبراليون الجدد وما بعد الحداثيين من القواعد العامة والقيم الأصيلة والتسلسلات الهرمية المفروضة والمعايير السلطوية والرموز التوافقية والممارسات التقليدية. يعترف الليبراليون الجدد بأنهم يرفضون كل ذلك تحت اسم السوق. أما ما بعد الحداثيين الراديكاليين، فيجمعون هذه التنافرات ويضيفون إليها حذراً خجولاً نوعاً ما تتمتع به النزعة التجارية. يتصف الليبراليون الجدد على الأقل بميزة الثبات هنا، بغض النظر عن نقائصهم الكثيرة في أماكن أخرى.

شهدت السنوات الأولى من سبعينيات القرن العشرين أيضاً - وهي فترة ظهرت فيها قمة المعارضة الراديكالية - الدلائل الأولى لثقافة ما بعد الحداثة التي استطاعت في نهاية المطاف تولّي زمام الأمور منها. استمرّت الأيام الذهبية لنظرية الثقافة إلى حوالي عام 1980، أي بعد سنوات عدة من أزمة النفط التي بشَّرت بالركود العالمي وانتصار اليمين الراديكالي وانحسار الآمال الثورية. أما تشدد الطبقة العاملة فهدأ تماماً بعد أن نما في أوائل السبعينيات من القرن العشرين، في الوقت الذي بدأ فيه الهجوم الممنهج على الحركة العمالية بهدف قمعها للأبد،

فتكبّلت النقابات العمالية وخُلِقَت البطالة عمداً، وتجاوزت النظرية الواقع، متخذةً شكل النتيجة الفكرية لمرحلة سياسية مضطربة. وكما يحدث عادةً، كان للأفكار إزهار أخير رائع لـمّا بدأت الظروف التي أنتجتها تتلاشى. ومن ثم انقطعت نظرية الثقافة عن لحظة نشوئها، إلا أنها حاولت بطريقتها الحفاظ على تلك اللحظة دافئة. وشأنها شأن الحرب، أصبحت استمراراً للسياسة في وسائل أخرى. كان في إمكان التحرّر الذي أخفق في الشوارع والمصانع أن يتم بقوى مثيرة أو من خلال الدال العائم. بدأ الخطاب والرغبة بأخذ مكان غودار وجيفارا اللذين أخفقا. في الوقت نفسه، كانت بعض الأفكار الجديدة القشّات الأولى في رياح التشاؤم ما بعد السياسي الذي أوشك أن ينفجر من خلال الغرب.

كان التقرير مختلطاً بمعنى آخر أيضاً، فلم تكن نظريات الخطاب الجديدة والانحراف والرغبة مجرّد بدائل ليسارية سياسية فاشلة، بل كانت أيضاً سبلاً لتعميقها وإثرائها. كان من الممكن، كما يقول البعض، ألا تخفق أساساً لو أنها تبنَّت هذه الأفكار بكل ما في الكلمة من معنى. كانت نظرية الثقافة موجودة لتذكِّر اليسار التقليدي بما انتهكته: كالفن والمتعة والجندر والسلطة والجنس واللغة والجنون والرغبة والروحانية والأسرة والجسد والنظام البيئي واللاوعي والعرقية ونمط الحياة والهيمنة. كانت هذه، على أيّ تقدير، شريحة كبيرة من الوجود الإنساني، فلا بُدَّ أن يكون المرء قصير النظر جداً ليُغفل قدراً كهذا. كان الأمر أشبه ما يكون بتشريح بشري ربما لكنه أغفل الرئتين والمعدة، أو مثل الراهب الأيرلندي القروسطي الذي كتب قاموساً لكنه، لأسباب مجهولة، حذف حرف "S" منه.

في الواقع، كانت سياسة اليسار التقليدية ـ التي كانت تعني حقاً في ذلك الوقت الماركسية ـ متبلّدة الذهن إلى حدٍّ كبير. كان لديها الكثير لتقوله عن الفن والثقافة، وكان بعضها مملاً، وبعضها الآخر أصيلاً على نحو مبدع. تعاظمت الثقافة في الواقع إلى حدٍّ كبير في التقليد الذي أصبح يُعرَف باسم الماركسية الغربية. كان جورج لوكاتش (Georg Lukacs) ووالتر بنيامين (Walter Benjamin)، وأنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)، وفيلهلم رايخ (Wilhelm Reich)، وماكس هورخايمر (Max Horkheimer)، وهربرت ماركوز (Herbert Marcuse)، وثيودور أدورنو (Theodore Adorno)، وإرنست بلوخ (Ernst Bloch)، ولوسين جولدمان (Lucien Goldmann)، وجان بول سارتر (Jean-Paul Sartre)، وفريدريك جيمسون (Fredric Jameson) مفكرين تجاهلوا بصعوبة المثير والرمزي، والفن واللاوعي، والتجربة المعاشة وتحوّلات الوعي. يمكن القول إنه لا يوجد تراث لهذه الفكرة أكثر ثراءً في القرن العشرين، فقد أخذت الدراسات الثقافية تلميحاتها من هذا التراث، على الرغم من أنّ معظمها كان ظلاً خافتاً لسابقاتها.

وُلِدَ الانتقال من الماركسية الغربية إلى الثقافة إلى حدٍّ ما من العجز السياسي وخيبة الأمل. حارَ النقاد، كالنقاد الذين ينتمون إلى مدرسة فرانكفورت، بين الرأسمالية والستالينية، وكانوا قادرين على التعويض عن التشرّد السياسي من خلال اللجوء إلى المسائل الثقافية والفلسفية. وبعد أن تقطَّعت بهم السبل سياسياً، استطاع هؤلاء النقاد الاعتماد على مواردهم الثقافية الهائلة

لمواجهة الرأسمالية التي ازداد فيها دور الثقافة أهميةً، وبذلك أثبت هؤلاء النقاد لأنفسهم مرة أخرى بأنّ لهم صلة وأهمية من الناحية السياسية. يمكنهم في الفعل نفسه أن يعزلوا أنفسهم عن العالم الشيوعي المحافظ والمتوحش، وأن يقوموا من ناحية أخرى على نحو منقطع النظير بإثراء تقاليد الفكر التي خانتها الشيوعية. غير أنّ القيام بذلك جعل الكثير من الماركسية الغربية ينتهي بها المطاف بوصفها شكلاً محسَّناً نوعاً ما من أسلافها الثوريين المتشددين لتغدو أكاديمية ومحبطة وضعيفة سياسياً. هذا أيضاً ما نقلته لخليفاتها في الدراسات الثقافية، التي ترى هؤلاء المفكرين، مثل أنطونيو غرامشي[1] (Antonio Gramsci)، يهتمون بنظريات الذات بدلاً من ثورة العمّال.

غيَّبت الماركسية بالتأكيد الجندر والجنسانية، لكنها لم تتجاهل هذه الموضوعات على أية حال، على الرغم من أنّ كثيراً مما كانت تريد قوله عنهما لم يكن كافياً تماماً. أما الانتفاضة التي كانت تهدف للإطاحة بالقيصر الروسي وتأسيس النظام البلشفي مكانه، فقد انطلقت بمظاهرات في يوم المرأة العالمي عام 1917. حالما تسلَّم البلاشفة السلطة، أعطوا أولويةً لمبدأ المساواة مع المرأة. كانت الماركسية صامتة إلى حدٍّ كبير فيما يتعلق بالبيئة، لكن في ذلك الوقت كان الجميع صامتاً تقريباً. مع هذا، كانت

(1) مفكر وسياسي إيطالي (1891-1937) انضم إلى الحزب الاشتراكي الإيطالي عام 1914، ومن ثم أسس الحزب الشيوعي الإيطالي الذي حرمته حكومة موسوليني الفاشية عام 1926 حقوقه. اعتُقل غرامشي وسُجِنَ أحد عشر عاماً. ساهم عمله في علم الاجتماع ونظرية السياسة والعلاقات الدولية. (المترجم)

ثمة تأملات خلاقة في الطبيعة في أعمال ماركس المبكرة وأعمال المفكرين الاشتراكيين فيما بعد. لم تُغفِل الماركسية مسألة اللاوعي كلياً، بل صرفت النظر عنها ببساطة بوصفها خارجة عن السيطرة وبوصفها اختراعاً برجوازياً، لكن كانت ثمة استثناءات مهمة لهذا الأفق البسيط، مثل المحلل النفسي الماركسي فيلهلم رايخ. أدّى السرور والرغبة دورين رئيسين في تأملات الفلاسفة الماركسيين مثل هربرت ماركوز. وأحد أروع الكتب التي كُتِبَت عن الجسد الذي يحمل عنوان "*ظاهرة الإدراك*" كان من عمل الفرنسي اليساري موريس مرلو بونتي[1] (Maurice Merleau-Ponty). من خلال تأثير علم الظواهر فكّر بعض المفكرين الماركسيين في مسائل التجربة المعاشة والحياة اليومية.

لم يكن الاتهام بأنّ الماركسية ليس لديها ما تقوله عن العرق أو الأمة أو الكولونيالية أو العرقية على حد سواء صحيحاً. في الواقع، كانت الحركة الشيوعية المكان الوحيد في مطلع القرن العشرين؛ إذ أُثيرت قضايا القومية والكولونيالية ـ فضلاً عن مسألة الجندر ـ ونوقشت باستمرار. كتب روبرت جي سي يونغ (Robert J. C. Young) الآتي: "كانت الشيوعية البرنامج السياسي الأول والوحيد الذي اعترف بالعلاقات المتبادلة بين هذه الأشكال المختلفة من السيطرة والاستغلال (كالطبقة والجندر والكولونيالية)، وضرورة إلغاء كل منها بوصفها الركيزة الأساسية لتحقيق التحرر

---

(1) فيلسوف فرنسي (1908-1961) كان من مؤسسي علم الظواهر في فرنسا. رفض نظرية هوسرل حول معرفتنا بالأشخاص الآخرين، واستند في نظريته إلى السلوك والتبصر الجسدي. (المترجم)

الناجح لكل منها"[1]. وضع لينين الثورة الكولونيالية في طليعة أولويات الحكومة السوفيتية، وأصبحت الأفكار الماركسية مهمة للصراعات المناهضة للكولونيالية في الهند وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وأماكن أخرى.

كانت الماركسية في الواقع مصدر الإلهام الأساسي وراء الحملات المناهضة للكولونيالية، وقد درس العديد من المنظّرين الكبار المناهضين للكولونيالية والقادة السياسيين في القرن العشرين في الغرب، وتعلّموا باستمرار من الماركسية الغربية. استنبط غاندي من راسكين[2] وتولستوي[3] ومصادر أخرى من هذا القبيل. كانت أغلب الولايات الماركسية غير أوروبية، ويمكن القول بأنّ السياسات الثقافية ذاتها، كما يعرفها الغرب، كانت في أغلبها نتاج ما يسمّى "مفكّري العالم الثالث" مثل كاسترو وكابرال وفانون وجيمس كونلي. كان بعض المفكرين ما بعد الحداثيين يَعُدُّون الأمر مؤسفاً بلا شك. كان على متشددي "العالم الثالث" أن يلجؤوا لمثل هذه المظاهر من المنطق الغربي المتسلّط كالماركسية. هذا النوع من المنظِّرين الذين يشيرون إلى أنّ الماركيز دي كوندورسيه (Marquis de Condorcet)، على

(1) Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, 2001, p. 142.
إنني مدين في هذه الدراسة الممتازة لبضع نقاط طرحت هنا.

(2) جون راسكين (1819-1900) كاتب بريطاني وناقد فني كان يرى أنّ اللوحة الفنية العظيمة هي تلك التي تنقل أفكاراً عظيمة للناظر.

(3) ليو نيكولافيتش تولستوي كاتب وفيلسوف روسي (1828-1910)، من مؤلفاته رواية **الحرب والسلام** و**آنا كارنينا** اللتين قدّمتا تفاصيل مذهلة ورؤى سيكولوجية عميقة.

سبيل المثال، وهو شخصية بارزة في حركة التنوير الفرنسية، يؤمن بنوع من الشك بالمعرفة النزيهة، وروائع العلم والتقدّم الدائم، وحقوق الإنسان المجرّدة، والكمالية اللامحدودة للبشرية، والكشف المستمر في التاريخ عن الجوهر الحقيقي للإنسانية.

كان كوندورسيه يؤمن بالتأكيد بمثل هذه الآراء، وقد ينسى المنظِّرون أنفسهم، الذين أبهرهم استنكارهم الواضح تماماً لهذه الآراء، أن يشيروا إلى أنه يؤمن أيضاً ـ في وقت آمن فيه بعض الأشخاص الأعزاء الآخرين ـ بحق الاقتراع العالمي والحقوق المتساوية للنساء والثورة السياسية غير العنيفة، والتحرّر الكولونيالي، وحرية التعبير والتسامح الديني والإطاحة بكل من الاستبداد ورجال الدين. لم تكن هذه الآراء الإنسانية منفصلة تماماً عن فلسفته المملة، على الرغم من أنّ في إمكانهم أن ينفصلوا عنها. قد يدَّعي المرء أنّ التنوير هو ما يفعله التنوير، وثمة أشخاص اليوم يرون أنّ "الغائية" و"التقدّم" و"العالمية" أفكارٌ بشعة وشائنة (التي أثبتت، في الواقع، أنها كذلك بالتأكيد)، وأنها تحجب تماماً مسألة بسيطة كأن يكون المرء متقدّماً ببضعة قرون عن زمنه من الناحية السياسية العملية.

مع هذا، من الصحيح أنّ الحركة الشيوعية كانت صامتة على نحو مذنب فيما يتعلق ببعض المسائل الجوهرية، غير أنّ الماركسية لم تكن إحدى فلسفات الحياة أو سرّ الكون، التي تشعر أنّ من واجبها أن تنطق بكل شيء ابتداءً من كيفية معرفة طريقة سلق البيضة وانتهاءً بأسرع طريقة لإنهاء مصارعة الديوك. إنها تفسير، نوعاً ما، لكيفية تغيُّر نمط تاريخي للإنتاج إلى نمط

آخر، فلا يُعَدُّ الأمر نقصاً في الماركسية أنّ ليس لديها شيءٌ مهمٌ لتقوله حول ما إذا كانت ممارسة الرياضة البدنية أو ربط فكّيك بأسلاك مع بعضهما هي أفضل وسيلة لاتّباع الحمية الغذائية. ليس الأمر عيباً من عيوب النسوية أنها لا تزال حتى الآن صامتة حول مثلث برمودا. إنّ بعض الناس الذين يوبِّخون الماركسية دون قول ما يكفي هم أيضاً حسّاسون للسرديات الكبرى التي تحاول أن تقول أكثر من اللازم.

إنّ الكثير من نظرية الثقافة التي ظهرت في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين يمكن أن تُرى بأنها نقد للماركسية الكلاسيكية. كانت تلك عموماً ردّة فعل سلمية بدلاً من معادية، وهو وضع تغيّر لاحقاً. فعلى سبيل المثال، كانت الماركسية النور النظري المرشد للحركات القومية الثورية الجديدة في آسيا وأفريقيا، لكن هذا، لا محالة، يعني إعادة صياغة النظرية لتلبي الظروف الجديدة بصورة مميزة، وليست تطبيقاً مطيعاً لكتلة معرفية معينة. قامت القومية الثورية، من كينيا إلى ماليزيا، بإحياء الماركسية وأجبرتها على إعادة التفكير في نفسها. ثمة أيضاً مناقشة ساخنة ومثمرة للغاية بين الماركسيين والنسويين. كان لويس ألتوسير ماركسياً، فقد شعر بالحاجة إلى تفكيك العديد من الأفكار الماركسية المعتمدة، وكان كلود ليفي شتراوس ماركسياً أيضاً، فقد شعر بأنّ الماركسية بن الماركسية يمكن أن تسهم قليلاً في حقله الخاص المتعلق بالخبرة والأنثروبولوجيا. بدت الماركسية، بوصفها رؤية تاريخية، كأنها تلقي بعض الضوء على ثقافة وأساطير ما قبل التاريخ.

كان رولان بارت رجلاً يسارياً، إذ وجد الماركسية فقيرة على نحو مؤسف حين يتعلّق الأمر بالسيميوطيقيا[1] (semiotics)، أو علم العلامات. عملت جوليا كريستيفا في مجال اللغة والرغبة والجسد، ولم يعتلِ أيّاً منها تماماً جدول أعمال الماركسية. مع هذا، كان لكلا المفكّرين علاقات وثيقة في هذه المرحلة بالسياسة الماركسية. وجد الفيلسوف ما بعد الحداثي جان فرانسوا ليوتار أنّ الماركسية غير مرتبطة بنظرية المعلومات وحركة روُّاد الفن. كانت أكثر مجلة ثقافية ريادية في هذه الحقبة المجلة الأدبية الفرنسية *تل كيل*؛ إذ اكتشفت هذه المجلة بديلاً سريع الزوال للستالينية في الماوية[2]. وكان ذلك أشبه بإيجاد بديل للهيروين في الكوكايين النقي. أصبحت هناك ارتباطات جديدة بين باريس وحقول الأرز، ووجد الكثير من الناس بديلاً في التروتسكية[3].

يمكن توسيع هذه السلسلة أكثر. يدَّعي جاك دريدا في الوقت الحاضر بأنه كان يفهم دائماً النظرية التفكيكية الخاصة به بأنها نوع من الماركسية الراديكالية. سواء كان هذا صحيحاً أم لا، فقد أدّت التفكيكية لبعض الوقت دوراً بأنها نوع من التشفير للانشقاق

(1) السيميوطيقيا أو السيميائية هي نظرية ودراسة العلامات والرموز وخاصة بوصفها عناصر لغوية أو عناصر أيّ نظام تواصلي وتشمل علم المعاني (semantics) وعلم النحو (syntax) والبراغماتية (pragmatics). (المترجم)

(2) الماوية (Maoism): المبادئ الثورية للحزب الشيوعي الصيني التي قادها القائد الصيني ماو تسي تونغ. (المترجم)

(3) التروتسكية (Trotskyism): النظريات السياسية والاقتصادية للشيوعية التي نادى بها ليون تروتسكي وأتباعه، وتضم عادة مبدأ الثورة على مستوى العالم. (المترجم)

الشيوعي المناهض في بعض الأوساط الفكرية في أوروبا الشرقية. كان ميشيل فوكو، وهو أحد طلاب لويس ألتوسير، زنديقاً ما بعد ماركسي؛ إذ وجد الماركسية غير مقنعة فيما يتعلق بمسائل السلطة والجنون والجنسانية، لكنه استمرّ في التحرّك لبعض الوقت ضمن أجوائها العامة. قدّمت الماركسية لفوكو محاوراً صامتاً في العديد من أكثر أعماله شهرةً، ووجد عالم الاجتماع الفرنسي هنري ليفيفر (Henri Lefebvre) الماركسية الكلاسيكية مجرّدة من مفهوم الحياة اليومية، وهو مفهوم أنتج تأثيراً قوياً بين يديه على المتشددين في عام 1968. نَهَبَ عالم الاجتماع بيير بوردو موارد النظرية الماركسية لإنتاج مفاهيم مثل "رأس المال الرمزي"، في حين ظلّ مشككاً بوضوح من الماركسية ككل. كانت ثمة أوقات لَمّا كان من المستحيل تقريباً معرفة ما إذا كان المفكّر الثقافي الأرقى في بريطانيا في مرحلة ما بعد الحرب، ريموند وليامز، ماركسياً أو لا، لكنّ نقطة القوة هذه كانت في عمله أكثر من مجرّد غموض مهم. ينطبق الشيء نفسه على الكثير مما يسمّى باليسار الجديد في بريطانيا والولايات المتحدة؛ إذ كان المفكّرون الثقافيون الجدد زملاء مسافرين، لكنهم زملاء مسافرون للماركسية بدلاً من الشيوعية السوفييتية، خلافاً لأسلافهم في الثلاثينيات من القرن العشرين.

لم يكن لكل المفكرين الثقافيين الجدد هذه العلاقة المشحونة بالأفكار الماركسية، لكن يبدو من الإنصاف القول إنّ الكثير من نظرية الثقافة الجديدة وُلِدَ من حوار خلّاق للغاية مع الماركسية؛ إذ بدأت بأنها محاولة للالتفاف حول الماركسية دون تركها

معزولة تماماً، وانتهت بفعل ذلك بالضبط. في فرنسا، كرّر الحوار بأسلوب مختلف *التقارب* المبكر بين الماركسية والنزعة الإنسانية والحركة الوجودية المتمركزة حول الشخصية التبجيلية لجان بول سارتر. لاحظ سارتر بدقة ذات مرة أنّ الماركسية مثّلت نوعاً من الأفق النهائي للقرن العشرين يمكن للمرء أن يتجاهله ولكن لا أن يتجاوزه. بيد أنّ مفكرين مثل فوكو وكريستيفا كانوا منشغلين الآن بتجاوزه، لكنهم كانوا يسعون جاهدين إلى تجاوز **هذا** الأفق وليس أفقاً آخر. لم يتشاجر أحد مع الطاوية أو دنس سكوتس[1] (Duns Scotus). احتفظت الماركسية إلى حدٍّ ما بمركزيتها ولو من ناحية سلبية فقط، فقد كانت الشيء الذي ارتدّ ضد الأشياء الأخرى، وإذا انتقدها المفكّرون الثقافيون الجدد بشدة، فإنّ بعضهم لا يزال يشترك بشيء من رؤيتها الراديكالية، فكانوا، على أقل تقدير، شيوعيين بالمعنى الذي كان فيه جون ف. كينيدي[2] (John F. Kennedy) برلينياً.

في الواقع، كان من الصعب القول أحياناً ما إذا كانت هذه النظريات ترفض الماركسية أو تجددها. إذا أردتَ قول ذلك، فيجب أن تكون لديك فكرة دقيقة إلى حدٍّ ما عن ماهية الماركسية قبل كل شيء، لكن ألم يكن ذلك بالضبط جزءاً من المشكلة؟ ألم يكن ذلك سبباً واحداً يفسّر لماذا حظيت الماركسية بهذه

---

(1) فيلسوف ولاهوتي وباحث أسكتلندي (1265؟- 1308). يعد من أهم الشخصيات في العصور الوسطى. (المترجم)

(2) جون كينيدي (1917-1963) الرئيس الخامس والثلاثين للولايات المتحدة الأمريكية من عام (1961-1963). اغتيل في دالاس (تكساس).

السمعة السيئة؟ ألم يكن من الوقاحة أن نفترض أنّ ثمة تعريفاً صارماً للنظرية يمكنك من خلاله أن تقيس أشكالاً أخرى منها لمعرفة درجاتها من الانحراف الإجرامي؟ كان الأمر بالأحرى كالجدل القديم حول ما إذا كانت الفرويدية علماً أو لا. يبدو أنّ كلا جانبي المشاجرة يُسلِّمان بالضبط ما كان علماً، والسؤال الوحيد هو ما إذا كانت الفرويدية تأخذ مكاناً لها فيه أو لا، لكن ماذا لو أجبرنا التحليل النفسي على إصلاح فكرتنا عما يُعَدُّ علماً في المقام الأول؟

ما يهمنا بالتأكيد هي سياساتك، وليس كيفية تصنيفها. بطبيعة الحال يجب أن يكون ثمة شيء محدد بالنسبة إلى مجموعة معينة من الأفكار. وعلى أقل تقدير، يجب أن يكون ثمة أمر يمكن عَدُّهُ غير متوافق مع ذلك الشيء، فلا يمكنك أن تكون ماركسياً وأن تطالب بصخب بالعودة إلى العبودية. أما الحركة النسوية فهي مجموعة معتقدات مستقلة وغير دقيقة إلى حدٍّ ما، لكن مهما بلغت استقلالية هذه المعتقدات، فلا يمكنها أن تشمل الرجال المتدينين بوصفهم نوعاً من الأجناس المتفوّقة. من الصحيح أنّ ثمة بعض رجال الدين في الكنيسة الإنكليزية الذين يرفضون الله ربما، ويسوع وولادة العذراء والمعجزات والانبعاث والجحيم والجنة والوجود الحقيقي والخطيئة الأصلية؛ لأنهم ـ كونهم نفوس لطيفة ومؤمنة بلا نهاية ـ لا يحبّون أن يسيئوا إلى أحد من خلال الإيمان بشيء محدد وغير مريح بالنسبة إليهم. إنهم يؤمنون فقط بأنّ الناس كلّهم

يجب أن يكونوا لطيفين إزاء بعضهم بعضاً، لكن البديل للدوغماتية[1] هو ليس الافتراض بأنّ كل شيء مباح.

غير أنّ الماركسية في بعض الأوساط باتت مجرّد نوع من الدوغماتية، على الأقل في عهد ستالين وخلفائه. لقد ذُبِحَ الملايين من الناس واضطُهدوا وسُجنوا تحت اسم الماركسية. بات السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان في إمكانك أن تخفّف من حدّة النظرية دون أن تسبب انهيارها. كانت إجابة بعض الروّاد المثقفين نعم بحذر، وكانت إجابة ما بعد الحداثيين الرفض المطلق. وبوقت قصير جداً، لَمّا استمرّت أوروبا الشرقية في انحدارها إلى كارثة، وصل الروّاد إلى مثل هذا الاستنتاج بأنفسهم. ومثلما مهّدت الشعبوية الثقافية الراديكالية في الستينيات من القرن العشرين الطريق رغم أنفها للاستهلاكية الساخرة في الثمانينيات من القرن العشرين، بدأت أيضاً نظرية الثقافة في ذلك الوقت تجعل الماركسية راديكالية، وانتهت على الأغلب بتجاوز السياسة بأكملها. بدأت تعمِّق الماركسية، وانتهى بها المطاف بأخذ مكانها. انتقلت جوليا كريستيفا ومجموعة *تل كيل* إلى الصوفية الدينية وتمجيد الحياة على الطريقة الأمريكية، وبدا أفضل مثال على التعددية ما بعد البنيوية الآن ليس الثورة الثقافية الصينية، بل سوق أمريكا الشمالية. انتقل رولان بارت من السياسة

(1) الدوغماتية (*dogmatism*): الميل لوضع مبادئ تكون صحيحة على نحو غير قابل للتغيير دون النظر إلى الدلائل أو إلى آراء الآخرين. يُعرِّفها قاموس أكسفورد بأنها نظام من الفلسفة له مبادئ ترتكز على محاكمة العقل وحدها دون التجربة. (المترجم)

إلى المتعة. وحوّل جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) اهتمامه إلى السفر بين المجرّات، وأيَّد جيسكار اليميني في الانتخابات الرئاسية الفرنسية. أما ميشيل فوكو فتخلّى عن كل التطلعات إلى نظام اجتماعي جديد. إذا أعاد لويس ألتوسير[1] (Louis Althusser) كتابة الماركسية من الداخل، فإنه فتح باباً بفعله ذلك ليخرج منه العديد من تلاميذه.

إذن، لم تبدأ أزمة الماركسية بانهيار جدار برلين، فقد لوحظ ذلك في قلب النزعة الراديكالية السياسية في أواخر الستينيات وبداية السبعينيات من القرن العشرين. ليس ذلك فحسب، بل كانت إلى حدٍّ كبير القوة الدافعة وراء سلسلة الأفكار الاستفزازية الجديدة. لَمّا رفض ليوتار ما سمّاه بالسرديات الكبرى " grand narratives"، استخدم ليوتار المصطلح أول مرة ليعني ببساطة الماركسية. وقع الغزو السوفييتي لتشيكوسلوفاكيا في اللحظة نفسها لانتفاضة الطلاب المحتفى بها في عام 1968. إذا كان الكرنفال يلوح في الأفق، فكذلك كانت الحرب الباردة. لم يكن الأمر يتعلق بازدهار اليسار للمرة الأولى ومن ثم انحداره. لَمّا وصلت الماركسية الكلاسيكية إلى أقصى مدى لها، كانت الدودة قد وصلت إلى البرعم، والتفَّ الثعبان سرّاً في الحديقة.

شُوِّهت الماركسية في الغرب على نحو فاضح بسبب فظاعات الستالينية، لكن العديد من الناس شعروا بأنها فقدت مصداقيتها أيضاً بسبب التغيّرات في الرأسمالية نفسها. بدت

---

(1) فيلسوف فرنسي (1918-1990) أعاد تفسير الماركسية التقليدية في ضوء النظريات البنيوية، وبذلك أثر عمله في نظريتي الثقافة والأدب.

الماركسية أنها تعيش حالة من سوء التكيُّف مع نوع جديد من النظام الرأسمالي الذي تمحّور حول الاستهلاك بدلاً من الإنتاج، وحول الصورة بدلاً من الواقع، وحول وسائل الإعلام بدلاً من مصانع القطن. والأهم من ذلك هو أنها بدت كأنها تعاني سوء التكيُّف مع الثراء. كان الانتعاش الاقتصادي ربما في مرحلة ما بعد الحرب على قدمه الأخيرة بحلول أواخر الستينيات من القرن العشرين، لكنه كان لا يزال يجهّز الخطوة السياسية. كانت المشكلات التي شغلت الطلاب المتشددين والمنظّرين الراديكاليين في الغرب ناتجة عن التقدّم لا الفقر؛ إذ كانت مشكلات تتعلّق بالتنظيم البيروقراطي، والاستهلاك الواضح، والمعدات العسكرية المتطورة، والتقنيات التي بدت أنها تترنَّح خارجة عن السيطرة. ساعد الشعور بعالم قد تم تشفيره وإدارته وطرحه على نحو ضيّق بعلامات وأعراف من أقصاه إلى أقصاه، ساعد في ولادة البنيوية التي تبحث في الرموز والأعراف المخفية، التي تنتج المعنى الإنساني. كانت الستينيات من القرن العشرين خانقة ومتأرجحة، فقد كان ثمة قلق حول طرود التعلُّم والإعلان والسلطة المستبدة للسلعة. وبعد سنوات عدة، تعرّضت نظرية الثقافة التي بحثت في كل ذلك لخطر أن تصبح سلعة لامعة أخرى، ووسيلة ليروج المرءُ رأسَ ماله الرمزي. كانت هذه كلّها مسائل من الثقافة والتجربة الحية والرغبة اليوتوبية والضرر العاطفي والحسي الذي أحدثه مجتمع ثنائي الأبعاد، ولم تكن هذه مسائل يمكن للماركسية عادةً أن تقول كثيراً عنها.

كانت **الثقافة** الكلمة التي لخَّصت كلمات أخرى مثل السرور والرغبة والفن واللغة ووسائل الإعلام والجسد والجندر والعرق. فالثقافة، بالمعنى الذي ضَمَّ بيل وايمان[1] (Bill Wyman) والوجبات السريعة وديبوسي ودوستويفسكي، هي ما كانت الماركسية تفتقده على ما يبدو. هذا هو أحد الأسباب التي جعلت الحوار مع الماركسية يبرز بوجه عام في تلك التضاريس. كانت الثقافة أيضاً وسيلة لينأى اليسار الإنساني والمتحضّر بنفسه عن التحفّظ الشديد الموجود في الاشتراكية القائمة سابقاً. ليس من المستغرب أنّ نظرية الثقافة، وليست السياسة أو الاقتصاد أو الفلسفة الراشدة، هي التي تولّت القضية مع الماركسية في تلك السنوات المضطربة. يميل طلاب الثقافة أحياناً ليكونوا راديكاليين من الناحية السياسية، إن لم يكونوا منضبطين بسهولة. ولأنّ موضوعات مثل الأدب وتاريخ الفن ليس لديها ديون مادية واضحة، فإنها تميل إلى جذب أولئك الذين ينظرون بارتياب إلى مفاهيم رأسمالية للمنفعة، ففكرة القيام بشيء لمجرّد متعته لطالما هزّت أوصياء الدولة ذوي اللحية الرمادية. إنّ عدم الفائدة المحضة شأن تخريبي بعمق.

على أية حال، يشتمل الفن والأدب على أفكار وتجارب كثيرة وعظيمة يصعب التوفيق بينها وبين الوضع السياسي الراهن. كما يثير كل منهما أيضاً تساؤلات حول نوعية الحياة في عالم تبدو فيه التجربة نفسها هشّة ومنحطّة. فكيف يمكنك في ظلّ هذه الظروف أن تُنتج فناً جديراً بالاهتمام في المقام الأول؟ ألن تحتاج إلى تغيير

---

(1) موسيقي ومنتج وكاتب أغاني إنكليزي (1936-). (المترجم)

المجتمع من أجل أن تزدهر كفنان؟ فضلاً عن أنّ أولئك الذين يتعاملون مع الفن يتحدّثون لغة القيمة بدلاً من السعر، ويتعاملون مع أعمال يُظهِرُ عمقُها وكثافتها ضآلة الحياة اليومية في مجتمع مهووس بالسوق. كما إنهم مدرَّبون على تخيّل بدائل لما هو فعلي، فالفن يشجعك أن تتخيّل وترغب. بناءً على هذه الأسباب، من السهل أن نرى لماذا يميل طلاب الفن أو اللغة الإنكليزية، بدلاً من طلاب الهندسة الكيميائية، إلى وضع العوائق.

بيد أنّ طلاب الهندسة الكيميائية بوجه عام أفضل من حيث النهوض من السرير من طلاب الفن واللغة الإنكليزية. بعض الصفات التي تجذب المتخصصين الثقافيين لليسار السياسي هي أيضاً تلك التي صعَّبت تنظيمهم. إنهم الجواكر في لعبة الورق السياسية، والأشخاص الاجتماعيون المقاومون الذين يميلون إلى أن يكونوا مهتمين بالمدينة الفاضلة أكثر من النقابات العمّالية. وخلافاً لشخصية المحافظ في أعمال أوسكار وايلد، إنهم يعرفون قيمة كل شيء وثمن أيّ شيء. لا أعتقد أنك ستضع آرثر ريمبو في اللجنة الصحية. وهذا ما جعل المفكّرين الثقافيين في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين مرشحين مثاليين كونهم داخل الماركسية وخارجها في آنٍ واحد. أما في بريطانيا، فقد شغل المنظّر الثقافي البارز ستيوارت هول[1] (Stuart Hall) هذا المنصب لعقود عدة، قبل أن ينتقل كلياً إلى المخيم غير الماركسي.

---

(1) منظّر ثقافي (1932-2014) وعالم اجتماع ولد في جامايكا وعاش في بريطانيا. يُعَدُّ من مؤسسي مدرسة الدراسات الثقافية البريطانية أو مدرسة برمنغهام للدراسات الثقافية. (المترجم)

إنّ وجود المرء داخل المنصب وخارجه في الوقت نفسه ـ واحتلاله أرضاً وهو يتسكع على الحدود بنوع من الشك ـ كثيراً ما يكون المكان الذي تنبع منه الأفكار الأكثر إبداعاً على الإطلاق. فهو مكان غني وفعّال ليكون المرء فيه، إن لم يخلُ دائماً من الألم. لا يحتاج المرء سوى التفكير في أسماء عظيمة في الأدب الإنكليزي في القرن العشرين ممن تنقَّلوا تقريباً بين ثقافتين قوميتين أو أكثر. فيما بعد، أصبح هذا الغموض في الموقف موروثاً من المنظّرين الثقافيين "الفرنسيين" الجدد. لم يكن الكثير منهم فرنسي الأصل، ولم يكن الكثير من الفرنسيين الأصليين محبين للجنس الآخر. نادى بعضهم من الجزائر، والبعض الآخر من بلغاريا، في حين نادى آخرون من اليوتوبيا. غير أنه بحلول السبعينيات من القرن العشرين بدأ عدد غير قليل من هؤلاء الراديكاليين السابقين بالعودة إلى الساحة. وفُتِحَ الطريق لتقليل أهمية السياسة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين.

* * *



الفصل الثالث

الطريق إلى ما بعد الحداثة



حالما انتقلت الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين التي تميزت بمناهضتها للثقافة إلى الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين التي تميزت بما بعد الحداثية، أصبح البُعد المحض للماركسية لافتاً للنظر أكثر، ذلك أنّ الإنتاج الصناعي في الوقت الراهن بدا حقاً في طريقه للخروج، ومعه البروليتاريا أيضاً. وتلاشى انتعاش ما بعد الحرب في وجه المنافسة الدولية المكثفة التي أجبرت نسب الفائدة على الهبوط. كانت الرأسماليات القومية تكافح آنذاك من أجل البقاء على أقدامها في عالم ازدادت فيه العولمة، وأصبحت أقل حماية من قبل. ونتيجة لذلك التباطؤ في الأرباح، أُجبِرَ النظام الرأسمالي كلّه على الخضوع لإعادة هيكلة جذرية. وصُدِّر الإنتاج إلى مناطق ذات أجور منخفضة، وإلى ما يودّ الغرب بولع أن يفكر فيه بأنه العالم النامي، فتكبَّلت حركة العمّال واضطرّت لقبول قيود مهينة لحرياتها. انتقل الاستثمار من التصنيع الصناعي إلى قطاع الخدمات والتمويل والاتصالات. وحالما غدا العمل الضخم ثقافياً، وأكثر اعتماداً من أيّ وقت مضى على الصورة والتعبئة والعرض، صارت صناعة الثقافة عملاً ضخماً.

إلا أنّ السخرية كانت واضحة من وجهة نظر ماركسية، فالتغيرات التي بدت أنها ترسلها إلى عالم النسيان هي نفسها التي كانت الماركسية تحاول جاهدة تفسيرها. لم تكن الماركسية فائضة؛ لأنّ النظام غيَّر معالمها، ولم تكن مألوفة؛ لأن النظام ظَلَّ قوياً على حاله. دخلت الماركسية في أزمة، وكانت الماركسية هي التي فسَّرت ـ قبل كل شيء ـ كيفية حدوث مثل هذه الأزمات وانتهائها. إذن، من وجهة نظر الماركسية نفسها، ما جعلها تبدو زائدة عن الحاجة هو بالضبط ما أكَّد على أهميتها. لم يتم إظهار الباب لها؛ لأنّ النظام أعاد إصلاح نفسه، الأمر الذي جعل النقد الاشتراكي فائضاً، ورُفِضَ للسبب المعاكس تماماً. إنّ ما سبَّب اليأس من التغيير الراديكالي بالنسبة إلى الكثيرين هي الصعوبة البالغة في التغلّب على النظام، وليس لأنه غيَّر معالمه.

كانت أهمية الماركسية المستمرة أكثر وضوحاً على النطاق العالمي. لم يكن الأمر واضحاً جداً لنقاد النظرية المتعصبين لأوروبا الذين رأوا فقط أنّ مناجم الفحم في يوركشاير كانت في طريقها للإغلاق والطبقة العاملة الغربية تتقلَّص. أخذت أوجه انعدام المساواة بين الأغنياء والفقراء في الاتساع، كما توقّع كتاب *البيان الشيوعي* (*Communist Manifesto*). توقع أيضاً أنّ ثمة سخطاً متشدداً ومتزايداً يأتي من فقراء العالم. وفي حين بحث ماركس عن مثل هذه السخط في مدينتي برادفورد وبرونكس، إلا أنه يمكن أن نجده اليوم في أسواق طرابلس ودمشق. ما يجول في خاطر البعض منهم هو الجذري، وليس اقتحام قصر وينتر.

أما بالنسبة لاختفاء البروليتاريا، فعلينا أن نتذكر أصل الكلمة. كانت البروليتاريا في المجتمع القديم تضم أولئك الذين كانوا أفقر من أن يخدموا الدولة من خلال احتفاظهم بالملكية، لكنهم خدموها بإنجاب الأطفال (العاملين أو الذرية) بوصفهم قوة عاملة. إنهم أولئك الذين ليس لديهم ما يعطونه سوى كَدِّ أجسادهم. ومن ثم يرتبط البروليتاريون مع النساء بتحالف حميم، كما هي الحال في المناطق الفقيرة من العالم اليوم. إنّ أقصى درجات الفقر أو فقدان الوجود هو أن يُترك المرء دون شيء سوى نفسه. إنه يعني العمل مباشرة مع جسدك، مثل الحيوانات الأخرى. ولَمّا كانت هذه الحال لا تزال حال الملايين من الرجال والنساء على هذا الكوكب اليوم، فمن الغريب أن يقال لنا إنّ البروليتاريا قد اختفت.

إذن، في ذروة نظرية الثقافة، كانت القوى التي ساعدت على إبطال اليسار تقوم مسبقاً بعملها التفكيكي فيه. ما بدا أنه لحظة تمرّدها كان مسبقاً فجر الأزمة السياسية. كان رونالد ريغان[1] (Ronald Reagan) ومارغريت تاتشر[2] (Margaret Thatcher) في ذلك الحين يلوحان بشؤم في الأفق. وفي عقد من الزمن أو نحو ذلك لم يكن ثمة أحد يعارض الماركسية، تماماً مثل المركبات الفضائية التي لم تسافر قط إلى ما وراء حواف الكون

(1) رونالد ريغان (1911-2004) الرئيس الأربعين للولايات المتحدة الأمريكية من عام 1981 حتى 1989 وكان ممثلاً سينيمائياً قبل دخوله في مجال السياسة. (المترجم)

(2) مارغاريت تاتشر (1925-) رئيسة وزراء بريطانيا من عام 1979 حتى 1990. (المترجم)

لإثبات أنّ الله لا يقبع هناك، لكن بدأ الآن كل شخص تقريباً بالتصرّف كما لو أنّ الماركسية لم تكن موجودة، مهما فكّر في مكانة الله عز وجل.

في الواقع، مع سقوط الاتحاد السوفيياتي وأقماره الفضائية، اختفت الماركسية تماماً من قطاع العالم برمّته، فلم يتخيلها البعض كثيراً أنها أمرٌ غير وارد، ولم تحتج أن يكون لك رأي فيها مثلما لم يكن لك رأي في الأرواح الشريرة أو الدوائر الغامضة التي ظهرت في المحاصيل. وفي العالم الغربي الهش والنهم في الثمانينيات من القرن العشرين، كان البعض يفضّلون النظر إلى الماركسية بأنها زائفة بدلاً من الاعتقاد بأنّ لا علاقة لها بالواقع. كانت حلاً لمجموعة من الأسئلة التي لم تَعُد مُدرجة حتى على جدول الأعمال. ومثل وحش بحيرة لوخ نيس، لم تُحدث الماركسية فارقاً حتى وإنْ كانت صحيحة. يمكنك الاستمرار في رعايتها على الهامش، بوصفها عادةً غير مؤذية أو هواية محببة وغريبة الأطوار، لكنها لم تكن حقاً ذلك الشيء الذي يمكن الحديث عنه في الأماكن العامة إلا إذا كنتَ متبلّد الإحساس تماماً أو مازوخياً صريحاً. كان الجيل المبكر من المفكرين ما بعد ماركسي، بمعنى أنهم ابتعدوا عنها واستلهموا منها في آنٍ واحد، وأعني بأنّ الجيل الجديد ما بعد ماركسي بالمعنى الذي كان فيه ديفيد باوي[1] (David Bowie) ما بعد دارويني.

كانت هذه حالة غريبة، فلا ينبغي عليك أن تكون ماركسياً لتلاحظ أنّ الماركسية لم تكن مجرّد فرضية، كالأصول الكونية

(1) ديفيد باوي مغني وممثل بريطاني ولد عام 1947. (المترجم)

الغامضة لدوائر المحاصيل؛ إذ يمكنك أن تؤمن، أو لا تؤمن، بها كيفما تشاء. لم تكن الماركسية على الإطلاق مجرّد فرضية في المقام الأول، بل كانت الماركسية، أو إذا وضعناها في سياق أوسع، الاشتراكية، حركة سياسية تضم الملايين من الرجال والنساء في كل البلدان وعلى مرِّ القرون. وقد وصفها أحد المفكرين بأنها أعظم حركة إصلاحية في تاريخ الإنسانية. لحسن الحظ أو سوئه، لقد حوّلت الماركسية وجه الأرض، فلم تكن مجرّد مجموعة من الأفكار المثيرة للاهتمام، كالهيغيلية الجديدة أو الفلسفة الوضعية المنطقية؛ إذ لم يقاتل أحد حتى الموت من أجل الفلسفة الوضعية المنطقية، على الرغم من أنها أثارت الشجار المخمور والغريب في قاعات استراحة الطلاب. إذا وضعتَ الهيغيليين الجدد أمام الجدار وأطلقتَ النار عليهم، فإنّ ذلك لن يكون لأنهم هيغليون جدد. في العالم الذي نطلق عليه العالم الثالث، وجدت الاشتراكية ترحيباً بين المعذَّبين في الأرض الذين لم يكونوا متلهفين جداً لمعانقة السيموطيقيا (semiotics) أو نظرية التلقي (Reader-response theory). بيد أنّ الأمر الآن بدا كما لو أنّ ما بدأ الحياة بوصفها حركة سرّية بين عمّال الموانئ والمصانع قد تحوّل إلى وسيلة مثيرة للاهتمام نوعاً ما لتحليل رواية *مرتفعات وذرينغ*.

إنّ الفترة التي كانت فيها نظرية الثقافة ناجحة عرضت ميزة غريبة واحدة، فقد بدت أنها تخلط بين السياسة والثقافة على قدم المساواة. إذا كانت ثمة حقوق مدنية وحركة سلام، فثمة أيضاً تجربة جنسية، وارتقاءات في الوعي، وتغيّرات صارخة في نمط

الحياة. في هذا، لم تشبه الستينيات من القرن العشرين أيّ شيء قط بقدر ما كانت تشبه حركة تسمّى "*فين دو سياكل*"[1] (*fin de siècle*)، التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر. كانت العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر مزيجاً مدهشاً من الراديكالية السياسية والثقافية. كانت فترة تتميز بنزعة فوضوية وجمالية، *الكتاب الأصفر* وسيكوند إنترناشونال[2] (Second International)، والانحطاط وإضراب رصيف الميناء الكبير. كان أوسكار وايلد[3] (Oscar Wilde) يؤمن بالاشتراكية والفن من أجل الفن، وكان وليم موريس[4] (William Morris) ثورياً ماركسياً تبنَّى فن العصور الوسطى. وفي إيرلندا، انتقلت مود جون (Maud Gonne) وكونستانس ماركيفيتش (Constance Markievicz) بحرية بين المسرح والحركة النسوية، وسجن الإصلاح والنظام الجمهوري الأيرلندي والطليعة الباريسية. كان و. ب. ييتس (W.B. Yeats) شاعراً ومتصوّفاً ومنظّماً سياسياً وفولكلورياً وزاهداً ومديراً للمسرح ومفوّضاً ثقافياً. في هذه المرحلة الاستثنائية، يمكن مشاهدة الشخصيات نفسها التي

---

(1) يعني هذا في الفرنسية نهاية القرن. ويقصد بها هنا نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. (المترجم)

(2) "سيكوند إنترناشونال": فيدرالية الأحزاب السياسية الاشتراكية واتحاد العمال التي أثرت بصورة ملحوظة في حركة العمال الأوروبية ودعم الديمقراطية البرلمانية ومعارضة الفوضوية. (المترجم)

(3) شاعر وكاتب مسرحي (1854-1900) ولد في أيرلندا وعاش معظم حياته في إنكلترا. (المترجم)

(4) رسام وشاعر ومصمم ومصلح بريطاني مؤسس حركة الفن والحرفيين (1834-1896). (المترجم)

تشتغل في التصوّف وتتظاهر ضد البطالة. كانت ثمة حركات سرّية لمثليي الجنس الاشتراكيين، ومن الممكن أن تأسرك الرمزية والنقابية في الوقت نفسه. كانت المخدّرات والأعمال الشيطانية متوفرة بكثرة مثل الحركة النسوية.

ورثت الستينيات من القرن العشرين شيئاً من هذا الشراب المسكر، فكلتا الحقبتين تميّزت باليوتوبيا، والسياسة الجنسية، والبؤس الروحي، والحروب الإمبريالية، وأناجيل السلام والزمالة، والاستشراق الزائف، والنزعة الثورية السياسية، وأشكال الفن الغريبة، والحالات المخدّرة، والعودة المتكررة إلى الطبيعة، وإطلاق العنان للاوعي. في الواقع، كانت ستينيات القرن العشرين في بعض النواحي حقبة ترويض، أي عصر موسم الحب وقوة الزهرة بدلاً من شيطانية نهاية القرن" *فين دو سياكل*"؛ إذ كان ملائكياً أكثر من كونه شيطانياً. في نهاية هذه الفترة، كانت الحركة النسوية هي التي صاغت أعمق الصلات بين المستويين العالمي والشخصي، والسياسي والثقافي. ورثت مرحلة ما بعد الحداثة اللاحقة بعضاً من هذا، وهذا يعني مرحلة " *فين دو سياكل*" التالية. كانت الثقافةُ لغةً واجهت كلا الاتجاهين، على المستويين الشخصي والسياسي في آنٍ واحد. يمكن أن يشمل المصطلح نفسه معاداة الطب النفسي[1] ومناهضة الكولونيالية.

---

(1) معاداة الطب النفسي (anti-psychiatry): حركة ظهرت في الستينيات من القرن العشرين ادّعت أنّ المرضى النفسيين لا يعانون بالضرورة من "مرض عقلي"، بل إنهم أفراد لا ينتمون إلى نظام الإيمان التقليدي نفسه أو حقيقة الإجماع التي يؤمن بها أغلب الناس في ثقافتهم. (المترجم)

كانت الثقافة ـ إضافة إلى أمور أخرى ـ وسيلة لإبقاء السياسة الراديكالية دافئة، أيّ استمراراً لها بوسائل أخرى، لكنها سرعان ما أصبحت بديلاً عنها. كانت ثمانينيات القرن العشرين في بعض النواحي مثل ثمانينيات القرن التاسع عشر أو ستينيات القرن العشرين دون سياسة. ولَمّا تلاشت الآمال السياسية اليسارية، برزت الدراسات الثقافية إلى المقدمة، فرُفِضَت أحلام التغيير الاجتماعي الطموح بوصفها "سرديات كبرى" غير مشروعة، من المرجّح أن تؤدي إلى الاستبداد بدلاً من الحرية. كان الجميع يفكّرون بأفق ضيّق من سيدني إلى سان دييغو، ومن كيب تاون إلى ترومسو. انتشرت السياسة المصغّرة (micropolitics) وأصبحت على صعيد عالمي، وانتشرت ملحمة جديدة من نهاية الحكايات الخرافية الملحمية عبر العالم. ومن بداية هذا الكوكب المريض إلى نهايته، كانت ثمة دعوات للتخلّي عن التفكير المتعلّق بالأرض. مهما كان الشيء الذي يربطنا معاً ـ ومهما كانت طبيعته ـ فإنه يُعَدُّ ضاراً. كان الفارق هو الصيحة الشائعة والجديدة في عالم أصبح يخضع أكثر فأكثر لإهانات الجوع والمرض ذاتها، والمدن المستنسخة، والأسلحة الفتّاكة ومحطة التلفاز (سي إن إن).

من دواعي السخرية أن يحوّل الفكر ما بعد الحداثي مثل هذا الاختلاف إلى تعويذة، على افتراض أنّ دافعه الخاص هو إلغاء الفروق بين الصورة والواقع، والحقيقة والخيال، والتاريخ والخرافة، والأخلاق وعلم الجمال، والثقافة والاقتصاد، والفن الراقي والشعبي، واليسار واليمين السياسي. مع هذا، كان الوسطاء والمموّلون يجلبون هدرسفيلد وهونغ كونغ لتصبحا

أقرب إلى بعضهما بعضاً من أيّ وقت مضى، في حين كان المنظّرون الثقافيون يكافحون لإبعادهما عن بعضهما بعضاً. أعلنت الولايات المتحدة في الوقت نفسه عن نهاية التاريخ دون قلق، وبدت على نحو متزايد أنها في خطر إنهائه فعلاً. لن يكون ثمة المزيد من التعارضات العالمية المهمة، وسيصبح من الواضحِ لاحقاً أنّ الأصوليين الإسلاميين لم يعيروا انتباهاً كافياً لَمّا بُثّ هذا الإعلان.

بعدئذٍ وُلِدَت "السياسة الثقافية" (cultural politics)، لكن هذه العبارة غامضة جداً. لطالما كان ثمة اعتراف في الأوساط الراديكالية بأنّ التغيير السياسي يجب أن يكون "ثقافياً" حتى يكون فعّالاً. فمن المرجّح أنّ أيّ تغيير سياسي لا يُرسِّخ نفسه في مشاعر الناس وتصوّراتهم ـ ولا يُؤمِّنُ موافقتهم ويحرّك رغباتهم وينسج طريقه إلى شعورهم بهويتهم ـ لن يدوم طويلاً. وهذا ما قصده إلى حدٍّ ما الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي بـ"الهيمنة" (hegemony). تحدّث الفنانون الاشتراكيون من البلاشفة إلى بيرتولت بريخت[1] (Bertolt Brecht) بلهجة رجولية حيّة عن تفكيك مواطن الطبقة المتوسطة وبناء "الإنسان الجديد" في مكانه؛ إذ كان ثمة حاجة إلى نوع جديد كلياً من البشر من أجل النظام السياسي الجديد مع تغيير أعضاء الحس والعادات الجسدية، ونوع مختلف من الذاكرة ومجموعة الدوافع، وكانت مهمة الثقافة أن تقدّم هذا النوع الجديد.

---

(1) شاعر وكاتب مسرحي ألماني (1898-1956) طوّر ما يسمّى "الدراما الملحمية" وهي أسلوب يعتمد على ردّة فعل الجمهور المنعزل بدلاً من جوّ العمل ونِتاجه. (المترجم)

لقد تعلّمت ثورة ماو الثقافية والبشعة هذا الدرس بحرقة، مستخدمةً "الثقافة" بسخرية بوصفها سلاحاً في صراع داخلي على السلطة، غير أنّ بعض القادة المناهضين للاستعمار تعلّموا الدرس جيداً: لا بُدَّ من التخلّص من الثقافة الكولونيالية والقانون الكولونيالي. لم تكن ثمة فائدة في مجرّد الاستعاضة عن القضاة الذين يرتدون الأثواب والشعر الأبيض المستعار بقضاة يرتدون أثواباً سود وشعراً أسود، لكنهم لم يتخيّلوا أنّ الثقافة يمكن أن تكون بديلة عن التحوّل الاجتماعي. لم يكن القوميون الأيرلنديون يقاتلون فقط من أجل صناديق البريد الخضر بدلاً من الحمر، ولم يكن السود في جنوب أفريقيا يقاتلون ليحصلوا على حق أن يكونوا أناساً سوداً جنوب أفريقيين، فقد كان ثمة الكثير في كفّة الميزان أكثر مما يسمّى بالهوية السياسية.

كانت ثمة حركات مثل الحركة النسوية التي كانت ترى أنّ الثقافة بالمعنى الواسع للكلمة ليست خياراً إضافياً، بل كانت على العكس من ذلك جوهرية بالنسبة إلى المطالب السياسية للحركة النسوية، والقواعد التي تندرج تحتها هذه المطالب. إنّ القيمة والكلمة والصورة والتجربة والهوية هنا هي لغة النضال السياسي ذاتها، كما هي في كل السياسات العرقية أو الجنسية، فسبل الشعور وأشكال التمثيل هي في المدى البعيد مهمة جداً مثل توفير رعاية الأطفال أو المساواة في الأجر. وهي جزء أساسي من مشروع التحرّر السياسي. لم يكن هذا صحيحاً تماماً في سياسة الطبقة التقليدية، فيمكن لعمال المطاحن في إنكلترا الفيكتورية أن ينهضوا عند الفجر لدراسة شكسبير مع بعضهم قبل العمل، أو الاحتفاظ بالنصوص الثمينة من حياتهم العملية

وثقافتهم المحلية، لكن نشاطاً ثقافياً من هذا النوع لم يكن جوهرياً في النضال من أجل أجر أفضل وظروف أحسن، بالمعنى الذي يكون فيه صراعُ ما حول صور التحيّز الجنسي جوهرياً بالنسبة إلى الحركة النسوية.

بيد أنّ أشكالاً من السياسة الثقافية فصلت مسائل التجربة والهوية عن سياقاتها السياسية. لم يكن المغزى تغيير العالم السياسي، وإنما تأمين مكانة المرء الثقافية داخله. بدت السياسة الثقافية أحياناً ما بقي عندك عندما لم يكن لديك أيّ نوع آخر من السياسة. فعلى سبيل المثال، كان ثمة صراع في أيرلندا الشمالية بين الكاثوليك والبروتستانت، وتمتّع البروتستانت بتقسيم الأغلبية على مدى عقود، وكان هذا الصراع محسَّناً بوصفه مسألة من العلاقات المحترمة بين "التراثين الثقافيين". كان النقابيون الذين كانوا يصرخون قبل بضع سنوات فقط بصيحة: "اطردوا البابا!" و"احرقوا التيغز!"[1] يدافعون فجأة عن السلطة البريطانية في أيرلندا من حيث المهمّشين والأقليات الحيّة والتعددية الثقافية. أما في الولايات المتحدة، فكانت العرقية أحياناً تعني الأقليات داخل الولايات المتحدة نفسها، بدلاً من الملايين في أنحاء العالم، أي كافة المحكوم عليهم بأن يبقوا بائسين بسبب نظام الولايات المتحدة الأمريكية المتقدّم. كما كانت العرقية تعني الثقافة المحلية بدلاً من السياسة الدولية. كان ثمة مفهوم للولايات المتحدة لا يزال رائجاً في الخارج يقتصر على فئة معينة، على الرغم من حقيقة أنها كرَّست طاقة كبيرة على مرِّ السنين لقمع أجزاء مختلفة ومزعجة منه.

---

(1) التيغ (Taig): مصطلح منتقص يطلق على الكاثوليك الأيرلنديين الغيليين.

إنّ "الثقافة" مصطلح زلق يمكن أن يكون تافهاً أو مهماً، وهي إضافةٌ ذات لون لامع، وتشمل أيضاً صور الأفارقة الهزيلين التي نضعها نصب أعيننا. يمكن أن تعني الثقافة في بلفاست أو بلاد الباسك ما أنتَ مستعدٌ للقتل من أجله، أو - لأولئك الأقل حماساً نوعاً ما - ما أنتَ مستعدٌّ للموت من أجله. يمكن أيضاً أن تكون الشجار على مزايا يو تو[1] (U2). قد تُحرَق حتى الموت بسبب الثقافة، أو يمكن أن تكون مسألة تتعلّق بارتداء قميص وفق طراز ما قبل رفائيلي. الثقافة، مثل الجنس، نوع من الظواهر التي يمكن للمرء تجنّب الاستخفاف بها من خلال المبالغة في تقديرها. والثقافة، في إحدى معانيها، هي ما نعيش به، فهي عملية صنع المنطق في حدِّ ذاتها، والهواء الاجتماعي ذاته الذي نتنفّسه. بمعنى آخر؛ إنها بعيدة كل البعد عمّا يشكِّل عمق حياتنا.

غير أنّ ثمة الكثير من الأعذار بسبب المبالغة في تقدير أهمية الثقافة في عصرنا. إذا بدأت الثقافة تأخذ حيّز الاهتمام بالنسبة إلى الرأسمالية في الستينيات من القرن العشرين، فإنها لم تَعُد تقريباً مميزة عنها في التسعينيات من القرن العشرين. هذا، في الواقع، جزء مما نعنيه بما بعد الحداثة. في عالم السينما والممثلين الذين يقومون بدور الرؤساء، بدت السلع المغرية والعروض السياسية وصناعة الثقافة التي تكلّف الملايين والثقافة والإنتاج الاقتصادي والهيمنة السياسية والدعاية الأيديولوجية كلّها بدت كأنها اندمجت في كيان واحد لا ملامح له. كانت الثقافة دائماً تدور

(1) فرقة موسيقية أيرلندية تعرف بأغانيها الشعبية. انطلقت من دبلن عام 1977. (المترجم)

حول العلامات والتمثيلات، لكن الآن لدينا مجتمع يقوم بالتمثيل دائماً أمام المرآة لينسج كل ما فعله في نص هائل واحد، وليشكّل في كل لحظة صورة مرآة شبحية لعالمه الذي ضاعفها في كل مرحلة. كانت تُعرَف باسم الحوسبة (computerization).

نمت الثقافة المتمثلة في الهوية، في الوقت نفسه، على نحو أكثر إلحاحاً. كلما كشف النظام بكآبة عن ثقافة موحّدة في أنحاء العالم كافة، ازداد دفاع الرجال والنساء بقوة عن ثقافة أمتهم أو منطقتهم أو حَيِّهم أو دينهم. وفي أسوأ أحوالها، يعني هذا أنه كلّما صارت الثقافة أضيق على أحد المستويات، ضعف انتشارها على مستوى آخر. إذن، وجدت التفاهة استجابةً لها في التعصب. كان مديرو الإعلان التنفيذيين غير المستقرين يجوبون السماء فوق أولئك الذين يرون أنّ عدم مشاركة بقعة السماء نفسها مثلهم يعني أننا لسنا بشراً.

لطالما نبذت الرأسمالية أشكال الحياة المتنوعة والمتعددة، وهذه حقيقة ينبغي أن توقف أولئك ما بعد الحداثيين الغافلين الذين يرون التنوع، على نحو مدهش، بأنه بطريقة ما فضيلة في حدِّ ذاته. وأولئك الذين يرون "الديناميّة" بأنها إيجابية دائماً يمكن أيضاً أن يهتموا بإعادة النظر في رأيهم، في ضوء نظام الإنتاج المدمّر والأكثر ديناميّة، الذي شهدته الإنسانية أكثر من أيّ وقت مضى، لكننا نشهد الآن نسخة من هذا الخليط تم تسريعها بوحشية، ترافقت مع تمزيق المجتمعات التقليدية، وكسر الحواجز الوطنية، وتوليد موجات المد الكبيرة من الهجرة. رفعت الثقافة رأسها عالياً بعد أن أخذت شكل الأصولية، وكان

هذا ردّة فعل على هذه الاضطرابات المحطِّمة. في كل مكان تنظرُ إليه تجد الناس مستعدين أنّ يذهبوا إلى أماكن بعيدة ونائية ليكونوا على سجيتهم؛ ربما لأنّ أشخاصاً آخرين تخلّوا عن مفهوم أن يكون المرء على سجيته، كون ذلك يقيّد نشاطاتهم بصورة لا مسوِّغ لها.

من الصعب زحزحة الأصولية عن مكانها، وهذا يجب أن يحذّرنا من افتراض أنّ الثقافة طيِّعة بلا نهاية، في حين تبقى الطبيعة ثابتة باستمرار. هذه عقيدة أخرى يؤمن بها ما بعد الحداثيين، الذين كانوا دائماً حذرين من أولئك الذين "يُطبِّعون" الحقائق الاجتماعية أو الثقافية، ومن ثم يجعلون ما هو قابل للتغيير يبدو دائماً وحتمياً. يبدو أنهم يلاحظون أنّ وجهة النظر الثابتة للطبيعة قد تغيّرت كثيراً منذ أيام الشاعر وردزورث. لَمّا كانوا يعيشون على ما يبدو في عالم يسبق داروين والتكنولوجيا، فإنهم يخفقون في رؤية أنّ الطبيعة هي بطريقة ما من الأشياء الأكثر مرونة بكثير من الثقافة. فقد ثبت أنّ من الأسهل أن نهدّم الجبال على أن نغيّر القيم الأبوية. أصبح استنساخ الأغنام لهواً طفولياً بالمقارنة مع إقناع المتعصبين الوطنيين أن يتخلّوا عن تحيّزاتهم. إنّ اقتلاع المعتقدات الثقافية، ليس أقلها التنوّع الأصولي المرتبط ارتباطاً وثيقاً بمخاوف المرء على هويته، أصعب بكثير من اقتلاع الغابات.

ما بدأ في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين بأنه نقد للماركسية انتهى به المطاف في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين بأنه رفضٌ لفكرة السياسة العالمية في حدِّ ذاتها. وفي حين انتشرت الشركات الوطنية من بداية الأرض إلى آخرها،

أصرَّ المثقفون بصوتٍ عال أنّ العالمية مجرّد وهم. كان ميشيل فوكو يعتقد أنّ المفاهيم الماركسية للسلطة محدودة، وأنّ الصراع موجود في الواقع في كل مكان، في حين شَكَّ الفيلسوف ما بعد الحداثي جان بودريار[1] (Jean Baudrillard)، في أنّ حرب الخليج قد حدثت فعلاً. واصل المتشدد الاشتراكي السابق جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) في الوقت نفسه تحقيقاته في السفر إلى المجرّات المتداخلة، وفوضى الكون، والهجرة الجماعية للجنس البشري من كوكب الأرض نتيجة انقراض الشمس بعد أربعة بلايين سنة. بالنسبة لفيلسوف له نفور من السرديات الكبرى، بدا هذا كأنه منظور واسع بصورة ملحوظة، ومن ثم ظهر التعتيم التدريجي للعقل المنشق. في بعض الأوساط، أفسح القتال الراديكالي الطريق لأناقة راديكالية. وفي كل مكان، قلَّمَ المفكّرون الراديكاليون السابقون أظافرهم، وحَلَقوا سوالفهم وأطلقوا أبواق سياراتهم.

كان الساسة المتشددون في الستينيات متفائلين إلى حدٍّ كبير: إذا كنتَ متطلّباً بشدة بما يكفي، فيمكنك أن تحقق ما تريد، فاليوتوبيا تقبع تحت أرصفة باريس. لا يزال المفكّرين الثقافيين مثل بارت ولاكان وفوكو ودريدا يشعرون بآثار هذا الدافع اليوتوبي، فقد كان الأمر مجرّد أنهم لم يعتقدوا بعد الآن أنه يمكن تحقيق ذلك من الناحية العملية. قام فراغ الرغبة واستحالة الحقيقة وهشاشة الموضوع ووضع التقدّم وشيوع استخدام

---

(1) عالم اجتماع وفيلسوف وناقد اجتماعي فرنسي (1929-) عُرف بنظرياته حول ثقافة المستهلك وبتأثيره في الإعلام الإلكتروني المعاصر لا سيّما التلفاز. من أهم أعماله "حرب الخليج لم تحدث" (1991). (المترجم)

السلطة بتسويته على نحو مهلك. كتب بيري أندرسون بتباهٍ: هؤلاء المفكّرون "هاجموا المعنى، واجتاحوا الحقيقة، وتفادوا الأخلاق والسياسة، ومسحوا التاريخ"[1]. وبعد هزيمة أواخر الستينيات من القرن العشرين، بدت السياسة الممكنة والوحيدة أنها تكمن في المقاومة المجزأة لنظامٍ باق لا محالة، فيمكن إقلاق هذا النظام وليس تفكيكه.

يمكنك في الوقت نفسه أن تجد نوعاً من اليوتوبيا البديلة في الطاقات المثيرة للجنس، وفي ملذات الفن المصقولة، وفي اللذة المبهجة للعلامات. وعدت كل هذه الأمور بسعادة غامرة أكبر. ثمة مشكلة وحيدة وهي أنها لن تصل إلينا أبداً، فقد كان المزاج ما يمكن تسميته بطريقة متناقضة بالتشاؤم التحرري، وكان من المستحيل التخلي عن الحنين لليوتوبيا، لكن لم يكن ثمة شيء أكثر هلاكاً لرفاهيتها من محاولة تحقيق ذلك. كان لا بُدَّ من مقاومة *الوضع الراهن*، لكن ليس تحت اسم القيم البديلة، فهذه مناورة مستحيلة منطقياً. خضع هذا الاستياء بدوره إلى تشاؤم كامل برز فيما بعد في بعض مظاهر الفكر ما بعد الحداثي. وفي غضون سنوات قليلة، استقبل أولئك الذين استفادوا بانتظام من التخدير ودورات المياه بازدراء الاقتراح نفسه القائل بأنّ ثمة تقدّماً طفيفاً في تاريخ البشرية.

من ناحية تقليدية، كان اليسار السياسي يفكر عادةً بلغة عالمية، في حين فَضَّلَ اليمين المحافظ أن يكون مجزأً بتواضع. أما الآن، فقُلِبَت هذه الأدوار مع شيء من الانتقام. في الوقت

(1) Peter Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, London, 1983, p. 91.

الذي كان فيه اليمين المنتصر يعيد بجرأة تخيّل شكل الأرض، تراجع اليسار الثقافي إلى حدٍّ كبير إلى براغماتية مكتئبة، ولم يمضِ وقت طويل حتى أعلن بعض المفكرين الثقافيين أنّ سرديات التاريخ الكبرى قد وصلت أخيراً إلى آخر أنفاسها، وانطلق سرد قبيح بغرابة خلال الحرب بين رأس المال والقرآن، أو الصورة الزائفة لذلك النص. كانت الآن نيّة أعداء الغرب إبادته بدلاً من نقله، ويمكن أن نغفر لبعض القادة الغربيين، ليس أقلهم أولئك الذين لديهم مكاتب مرتفعة عن الأرض بعض الشيء؛ لأنهم نظروا إلى الوراء إلى عصر الاشتراكية، ورافق هذه النظرة حنين واخز وخفي للماضي. ولو أنهم لم يهاجموها بشراسة في ذلك الوقت لربما قضت على بعض المظالم التي ولَّدت المفجِّرين الانتحاريين.

بطبيعة الحال، لم يكن هذا التراجع عند اليسار الثقافي خطأه كلياً، بل لأنّ اليمين السياسي كان طموحاً إلى درجة أنه جعل اليسار جباناً للغاية. كان اليسار الثقافي يملك الأرضية ـ بما في ذلك أرضيته الدولية ـ التي قُطِعَت من تحته، فتركه ذلك وحيداً لا يدعمه سوى بعض الأفكار المتزعزعة ليقف عليها. بيد أنّ ذلك أصبح دفاعاً لليسار الثقافي أقل معقولية لحظة قدوم الحركة المناهضة للرأسمالية. ما أثبتته هذه الحملة البارزة، بكل اضطراباتها وغموضها هو أنّ التفكير على صعيد عالمي لا يعني أن يكون المرء مستبداً، فقد يجمع المرء بين العمل المحلي ووجهات النظر العالمية. تخلَّى العديد ممن كانوا ينتمون إلى اليسار الثقافي حتى عن ذكر الرأسمالية، إذا لم نقل عن محاولة معرفة ما يمكن أن نضع مكانها. كان الحديث عن الجندر أو

العرقية مقبولاً، وكان الحديث عن الرأسمالية "شمولياً" أو "اقتصادياً". كان هذا بوجه خاص المسار الذي سلكه مجموعة من المنظّرين في الولايات المتحدة الذين عاشوا في بطن الوحش، وعانوا نتيجة لذلك بعض الصعوبات في رؤيته الأمر بأنه سوي فعلاً. ولم يُفِد أنّ لديهم بعض الذكريات الاشتراكية الأخيرة ليستنبطوا منها.

فمن جهة، جلب التحوّل من ستينيات القرن العشرين إلى تسعينياته النظرية لتغدو أقرب إلى المرء، وأفسحت التجريدات المسكرة للبنيوية والهرمنيوطيقا (hermeneutics) وما شابه ذلك الطريق للمزيد من الحقائق الملموسة لما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية. كانت ما بعد البنيوية تياراً من الأفكار، في حين كانت ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية تشكيلين من الحياة الواقعية. كان ثمة فارق ـ على الأقل بالنسبة إلى ديناصورات النظرية المتعبين، الذين يعتقدون أنّ ثمة شيئاً آخر يهم العالم أكثر من الخطاب ـ بين دراسة الدال العائم من جهة، والتحقيق في القومية الهندوسية أو ثقافة مركز التسوق من جهة أخرى. وفي حين كانت هذه العودة إلى الملموس جديرة بالترحيب، فإنها لم تكن إيجابية تماماً، كالظواهر الإنسانية كلّها تقريباً. فمن جهة، من النموذجي لمجتمع أن يؤمن فقط بما يمكنه لمسه وتذوقه وبيعه؛ ومن جهة أخرى، كان الكثير من الأفكار النفيسة في الأيام السابقة بعيدة على ما يبدو عن الحياة الاجتماعية والسياسية. علمتنا الهرمنيوطيقا، بوصفها فنّاً لفك رموز اللغة، أن نكون متشككين مما هو واضح وضوح الشمس، في حين قدّمت

لنا البنيوية نظرة ثاقبة في الرموز والأعـراف الخفيـة الـتي تـتحكم بالسلوك الاجتماعي، الأمر الذي جعل هـذا السـلوك يبـدو أقـل طبيعية وعفوية. دمج علم الظواهر النظرية العليا بالتجربة اليومية، وبحثت نظرية التلقي في دور القارئ في الأدب، لكنها كانت حقاً جزءاً من الاهتمام السياسي الأوسع بشعبية المشاركة. كـان علـى المستهلك السلبي لـلأدب أن يفسـح الطريـق للخـالق الإيجـابي المشترك. عُرِفَ السرّ أخيراً، فالقرّاء مهمـون بالنسـبة إلى وجـود الكتابة مثل الكتَّـاب، وهـذه الطبقـة المسـحوقة والمحتقـرة مـن الرجـال والنسـاء منـذ زمـن بعيـد تسـتعدّ أخيراً لسـتر عوراتهـا السياسية. إذا كان لشعار "كل السـلطة للسـوفييتيين!" شـيء مـن الحلقة العفنة له، فيمكن على الأقل إعادة كتابتها على نحو: "كل السلطة للقرّاء!".

ما نما مؤخراً، لا سيّما في الولايات المتحدة، هـو نـوع مـن النظريـة المضـادة. في اللحظـة نفسـها لَمّـا استعرضـت حكومـة الولايات المتحدة الأمريكية عضلاتها بوقاحة أكثر مـن أيّ وقـت مضى، بدأت نظرية الثقافة تنظـر إلى كلمـة "نظريـة" بشـيء مـن الاعتراض. كانت هذه هـي الحـال دائمـاً عنـد بعـض مناصـري النسوية الراديكاليين، الذين لا يثقـون بالنظريـة بوصـفها تأكيـداً ضرورياً على الفكر الذكوري، فلم تكن النظرية سـوى مجموعـة كبيرة من الرجال المذهولين عاطفياً، الذين يقارنون طول مقـاطعهم المتعددة. بيد أنّ النظرية المضادة تعني أكثر من الرغبة في رفـض النظرية. في هـذه الحالـة، فـإنّ الممثـل بـراد بيت (Brad Pitt) والممثلة والمغنية باربرا سترايساند (Barbra Streisand) منظِّـران

مضادان. إنها تعني نوعاً من الشك بالنظرية المثيرة للاهتمام نظرياً، فالمنظّر المضاد هو كالطبيب الذي يعطيك أسباباً طبية متطوّرة لتناول طعام الوجبات السريعة المرغوب فيها، أو كاللاهوتي الذي يزوّدك بحجج لا تقبل الهزيمة لارتكاب الزنا.

برأي المنظِّرين المضادين مثل ريتشارد رورتي (Richard Rorty) وستانلي فيش (Stanley Fish)، فإنّ النظرية هي كيفية تسويغ طريقتك في الحياة[1]، إذ تعطيك بعض الأسباب الأساسية لما تفعله، لكن هذا برأي المنظِّرين المضادين ليس ممكناً ولا ضرورياً، فلا يمكنك تسويغ طريقتك في الحياة من خلال النظرية؛ لأنّ النظرية جزء من طريقة الحياة تلك وليست شيئاً معزولاً عنها. ما يُفسَّر بأنه سبب مشروع أو فكرة صحيحة سيتم تقريره لك من خلال طريقتك في الحياة نفسها. لذا، لا أساس للثقافات في المنطق. إنها تفعل ما يفعلونه، ويمكنك تسويغ سلوكك هذا أو ذاك، ولكن لا يمكنك إعطاء أسباب لطريقتك في الحياة أو مجموعة معتقداتك ككل. سيكون الأمر كأنك تقول إنّ البيرو شيء سيء.

هذا هو آخر شكل عرفته العصور الوسطى باسم بدعة الإيمانية[2] (fideism). تستند حياتك إلى بعض المعتقدات التي لديها مناعة ضد التدقيق العقلاني، ويتحرّك الإيمان في مجال

---

(1) See Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, 1989, and Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford, 1989.

(2) الإيمانية: الاعتماد على الإيمان وحده بدلاً من التفكير المنطقي العلمي أو الفلسفة في مسائل الدين. (المترجم)

مختلف عن العقل، فأنت لم تختر معتقداتك على أيّ أسس عقلانية، بل إنها، مثل جدري الماء، هي التي اختارتك. هذه المعتقدات الآن تشكّل جزءاً كبيراً منك إلى درجة أنك لا تستطيع أن تفلت منها إذا حاولت. إنّ الثقافة ليست مجرّد شيء يمكن تسويغه أو يحتاج إلى تسويغ أكثر مما تحتاج إلى دعم بسبب قيامك بتقليم أظافر أصابع رجليك بسلسلة من التفسيرات الميتافيزيقية المعقدة، كل تفسير منها يتسم بأسلوب الباروك أكثر من الآخر. هذا يعني أيضاً أنه لا توجد أسس عقلانية للتحكيم بين الثقافات، فلا أستطيع الحكم على ثقافتي وثقافتك؛ لأنّ حكمي لا بُدَّ له أن يصدر من **داخل** ثقافتي، وليس من نقطة نزيهة تقع خارجها، فليس ثمة مكان نقف فيه. إما أن نكون داخل الثقافة ومتواطئين معها، وإما أن نكون خارجها ولا صلة لنا بها.

ما يثلج الصدر أنه لسنا في حاجة إلى أن ندعم ما نفعله بالتفسيرات النظرية؛ لأنّ ذلك سيكون مستحيلاً على أيّ حال. ولَمّا كانت ثقافتنا هي التي تصنعنا، فإنها تعني أن يجب علينا أن نخرج من جلدنا، ونتأكد بأنفسنا من أننا نرى شيئاً، ونتأمل القوى ذاتها التي تجعلنا بشراً في المقام الأول. سيتوجب علينا التدقيق في أنفسنا كما لو أننا غير موجودين، لكن من المستحيل أن نرفع أنفسنا برباط حذائنا الثقافي بهذه الطريقة، فلا يمكننا أبداً أن نبدأ بنقد شامل ودقيق لطريقتنا في الحياة؛ لأننا لن نكون موجودين لفعل ذلك. على أيّ حال، لَمّا كنا نعمل بوصفنا كائنات بشرية ضمن شروط ثقافتنا الخاصة، فإنّ مثل هذا النقد الشمولي لن يكون مفهوماً بالنسبة إلينا. سيتعين عليها أن تبرز

تماماً من مكان ما خارج تصنيفات تجربتنا كلياً، كما لو أنها تصدر من حمار وحشي مثقف بصورة استثنائية كان يُسجِّل ملاحظاته باجتهاد على عاداتنا الثقافية. وأيّ نقد أساسي لما نحن عليه سيتوجب عليه أن يتجاهلنا. فلا يمكنه ببساطة أن يتقاطع مع لغتنا اليومية.

إنّ الحالة بأكملها مقلقة من جهة ومواسية من جهة أخرى، فهي مقلقة لأنها توحي بأنّ ثقافتنا لا أساس لها، وحقيقة أننا نُقدِّر بوشكين (Pushkin) أو حرية التعبير مسألة عرضية تماماً؛ إذ صادف الأمر أننا ولدنا في كيان يحبّ هذه الأشياء، ويمكن بسهولة أن يكون الأمر خلاف ذلك، وهو **فعلاً** خلاف ذلك في أماكن أخرى من العالم. وسواء كان الحزن أم التعاطف أم مثلثات قائمة الزوايا أم مفهوم لشيء ما يمثّل الحالة مسائل عرضية من الناحية الثقافية ومتساوية ربما يصعب تحديدها. حين نصل إلى مثل هذه الأمور، مثلما لا نشرب حامض الكبريتيك بأنه نخب صحتنا، فإنّ الصورة تغدو ضبابية قليلاً. ثمة أشياء كثيرة يمكن أن نقوم بها؛ لأننا ذلك النوع من الحيوانات؛ وليس لأننا راهبات أو مقدونيون. الفكرة، على أية حال، هي أنّ لا شيء يجب أن يكون على ما هو عليه، وأنّ طريقة الأمور نتيجة لذلك لا تحتاج إلى تسويغ في أعمق مستوياتها.

إذا كانت هذه الفكرة مواسية، فإنّ السبب وراء ذلك هو أنها توفّر علينا إلى حدٍّ ما الحاجة للانخراط في الكثير من العمل العقلي المضني، وربما بسبب أنّ ثمة أمور كثيرة في ثقافتنا يصعب تسويغها جداً. ليس من الواضح من وجهة النظر هذه ما

إذا كان التعذيب مجرّد شيء نقوم به مصادفة بدلاً من لعب التنس في الواقع. حتى لو كان التعذيب أمراً لا ينبغي لنا القيام به، كما يتفق المنظِّرون المعارضون بالتأكيد، فإنّ الأسباب التي تكمن وراء عدم قيامنا بذلك هي نفسها أسباب عرضية. ليس لهذه الأسباب أية علاقة بطريقة تكوين البشر؛ إذ إنّ البشر لا يتمتعون بأية خصوصية. صادف الأمر فقط أننا ننتمي إلى ثقافة من شأنها ألا توافق على انتزاع الاعترافات عنوة من الناس عن طريق الإمساك برؤوسهم ووضعها في الماء لوهلة طويلة من الزمن. أعتقد أن ثقافتنا محقّة في إيمانها بوجهة النظر هذه، لكن ذلك أيضاً بسبب أننا ننتمي إليها.

ليس كل المفكرين جريئين بما يكفي ليكونوا نسبيين كلياً في هذه القضايا، وأن يدَّعوا أنه إذا صادف الأمر وكان التعذيب موجوداً في تراثكم، فثمة سلطة تصبح في متناول يدك. يدَّعي معظمهم، بدرجات متفاوتة من التردد والشعور بالذنب الليبرالي، أنّ التعذيب خطأ إذا طُبِّقَ على مثل هؤلاء الناس أيضاً. معظم الناس، إذا كان عليهم أن يختاروا، سوف يُعَدُّون إمبرياليين ثقافيين بدلاً من أبطال القسوة. الأمر بالنسبة إلى المنظِّرين المعارضين هو أنه ليست للحقيقة نفسها وجهات النظر حول ما إذا كان التعذيب مثيراً للإعجاب أو مثيراً للاشمئزاز. ليست للحقيقة في الواقع وجهات نظر حول أيّ شيء، فالقيم الأخلاقية، مثل كل شيء آخر، مسائل تتعلق بتقاليد ثقافية وعشوائية حرّة.

بيد أنه ليست ثمة حاجة للشعور بالذعر حول هذا الموضوع، فالثقافة الإنسانية ليست في حقيقة الأمر حرّة طليقة، وهذا

لا يعني القول إنها راسخة بقوة أيضاً. سيكون هذا مجرّد الجانب الثاني للاستعارة المضللة ذاتها. إنها فقط ذلك الشيء الذي كان قادراً على أن يوصف بأنه عائم وحر. لن نسمّي كأساً بأنه "عائم وحر" فقط لأنه لم يُثبَّت على الطاولة برباط حديدي، فالثقافة تبدو عائمة وحرّة لمجرّد أننا اعتقدنا ذات مرة بأننا ثُبِّتنا بشيء صلب مثل الله أو الطبيعة أو المنطق، لكن هذا كان وهماً. ليس الأمر أنه كان صحيحاً من قبل والآن هو ليس كذلك، وإنما كان الأمر زائفاً طوال الوقت. إننا مثل شخص يعبر جسراً عالياً وفجأة ينتابه الذعر لإدراكه أنّ هناك ألف قدم تحته. يبدو الأمر كأن الأرض تحت أقدامهم لم تَعُد صلبة، لكنها في واقع الأمر صلبة جداً.

هذا هو أحد الفروق بين الحداثة (modernism) وما بعد الحداثة (postmodernism). كانت الحداثة، أو هكذا صُوِّرت، قديمةً بما يكفي لتتذكّر الوقت حين كانت ثمة أسس ثابتة للوجود البشري، وكانت لا تزال تترنّح من صدمة ركل هذه الأسس بوقاحة. هذا هو أحد الأسباب التي جعلت الحداثة تتميّز بمزاج مأساوي. فعلى سبيل المثال، ليس لدراما صموئيل بيكيت (Samuel Beckett) أي إيمان على الإطلاق بالخلاص، ولكنها تقدّم عالماً لا يزال يبدو كما لو أنه في حاجة ماسّة للخلاص، كما إنها ترفض أن تحوّل نظرتها عن قابلية احتمال الأشياء، حتى لو لم يكن ثمة عزاء متسامٍ في متناول اليد، لكن بعد وهلة من الزمن، يمكنك تخفيف قوة ذلك عن طريق تصوير عالم لا خلاص فيه في الواقع، لكن من جهة أخرى ليس ثمة شيء يمكن تخليصه. هذا هو العالم ما بعد المأساوي لما بعد الحداثة.

تُعَدُّ ما بعد الحداثة يافعة جداً لتتذكّر وقتاً حين كانت ثمة حقيقة (هكذا كان يُشاع) وهوية وواقع، وهكذا فإنها لا تشعر بأية هاوية مذهلة تحت أقدامها. إنها تُستخدَم للمشي على الهواء النظيف، وليس لديها شعور بالدوخة. وخلافاً لمتلازمة الأطراف الوهمية، يبدو أنّ ثمة شيئاً مفقوداً، لكن هذا ليس صحيحاً، فنحن ببساطة سجناء لاستعارة مضلّلة هنا؛ إذ نتخيّل دائماً بأنّ على العالم أن يرتكز على شيء بالطريقة نفسها التي نرتكز فيها على العالم. ليس الأمر أنّ الجليد النقي تحت أقدامنا قد تحوّل إلى أرض صلبة، فقد كانت الأرض صلبة طوال الوقت.

إننا مثل الأطفال الصغار الذين لا يزالون يصرّون على أنهم في حاجة إلى ما يريحهم، وفي حاجة كي يُسحَبوا وهم يركلون ويصرخون لنعترف بأنهم يرفضون. إنّ تخلّينا عن مُريحنا الميتافيزيقي سيكون باكتشاف مهم بأنّ القيام بذلك لن يغيّر أيّ شيء أبداً. إذا قبلنا بهذا سنكون في مرحلة ما بعد ميتافيزيقية تماماً، ومن ثم سنكون أحراراً، لكن كما نبَّهنا نيتشه، لقد قتلنا الله وأخفينا الجسد، مُصرِّين بذلك على التصرُّف كما لو أنه لا يزال حيّاً. تَحُضنا ما بعد الحداثة أن ندرك بأننا لن نخسر شيئاً من جرّاء انهيار الأسس سوى السلاسل التي تُكبِّلنا. يمكننا الآن أن نفعل ما نريد، دون حمل الكثير من الأمتعة الميتافيزيقية المرهقة من أجل تسويغها. حالما تُفحَص أمتعتنا من أجل إدخالها، فإننا نكون قد ساهمنا في تحرير أيدينا.

يبدو أنّ المنظِّرين المعارضين مثل فيش ورورتي قد استبدلا ربما ببساطة نوعاً من الترسيخ بآخر. إنها الثقافة الآن، وليس الله أو الطبيعة التي تُعَدُّ الأساس الذي يرتكز عليه العالم، وهو

بالتأكيد ليس أساساً راسخاً، ذلك أنّ الثقافات تتغيّر وثمة أصناف كثيرة منها، لكن حين نكون فعلاً داخل الثقافة لا يمكننا النظر خارجها، لذا تبدو كأنها أساس في جُلِّها كما كان المنطق بالنسبة إلى هيغل. ستحدد الثقافة ما سنراه حقاً إذا استطعنا النظر أبعد منها، فالثقافة، إذن، نوعٌ من النتائج النهائية الوعرة، لكنها نتيجة نهائية في نهاية المطاف، فهي تنزلق على طول الطريق. بدلاً من القيام بما يأتي بشكله الطبيعي، نفعل ما يأتي بشكله الثقافي، وبدلاً من اللحاق بالطبيعة، فإننا نلاحق الثقافة. الثقافة هي مجموعة من العادات العفوية العميقة جداً إلى درجة أننا لا يمكننا سبر أغوارها وتفحّصها. هذا، فضلاً عن أمور أخرى، ما يعزل هذه العادات تماماً ويُبعِدُها عن الانتقادات.

يمكننا ربما أن نسخر من أعمق التزاماتنا، وأن نعترف بتعسفها، لكن هذا لا يُضعف حقاً من قبضتها علينا، فالسخرية لا تنزلق إلى الأسفل بقدر ما ينزلق الإيمان. تغدو الثقافة من ثَمَّ الطبيعة الجديدة التي لا يمكن إثارة الشك حولها أكثر من إثارة التساؤل حول شلال ماء. إنّ تطبيع الأشياء يفسح مجالاً لإخضاعها للثقافة. إنهما تبدوان، في كلتا الحالتين، لا مفرّ منهما، فكل شخص يعيش في عصر عنيد ويمتلك الخبرة يمكنه أن يرى الآن عبر استراتيجية "التطبيع" (naturalizing) بأنك في حاجة إلى طريقة مختلفة، وأكثر ألفة لتعطي طريقتك في الحياة شرعيتها. هذا هو مفهوم الثقافة. إذا كانت الثقافات عرضية، فيمكن دائماً تغييرها، لكن لا يمكن تغييرها ككل، فالأسباب التي بحوزتنا لتغييرها عرضية أيضاً.

ماذا يمكننا أن نفهم من هذا الجدال؟ قد نفهم أنّ العادات الثقافية، مثل تخيّل الوقت بأنه يتدفق نحو الأمام، أو تصوّر أشكال بشرية أخرى أنها أشخاص، تغوص في أعماقنا إلى درجة أنه لا يمكننا ربما أن نفكر في أنفسنا خارجها، لكن قلّما نقول الشيء نفسه عن العادات الثقافية مثل منع الزبائن من الاقتراب من أكشاك الهوت دوغ إذا كانوا لا يرتدون ثوباً مسائياً، أو رفض العفو عن ديون الدول الفقيرة. إنّ خدعة بعض المنظِّرين المعارضين هي جعل هذين النوعين من الحالة يظهران كأنهما الشيء نفسه. هذا ما يجعل الأمر يبدو كأنه لم يَعُد في مقدورنا الخروج من حلف شمال الأطلسي أكثر من خروجنا من أجسادنا. ثمة حيلة أخرى معارضة للنظرية وهي الادعاء بأنه من أجل إطلاق بعض النقد الأساسي لثقافتنا، فإننا في حاجة أن نقف عند نقطة أرخميدية مستحيلة أبعد منه. ما يخفق هذا في رؤيته هو أنّ التفكير النقدي في وضعنا هو جزء من وضعنا نفسه. إنها سمة من سمات الطريقة الغريبة التي ننتمي بها إلى العالم، كما إنها ليست محاولة مستحيلة ـ كأن نحاول معرفة عمل آلية الضوء داخل الثلاجة ـ حين نستقرئ أعماقنا ونتأملها عندما لا نكون مستعدين لهذا الاستقراء. إنّ التقوقع على أنفسنا أمر طبيعي بالنسبة إلينا كالفضاء الكوني أو موجة البحر، فهو لا ينطوي على القفز من جلدنا، ولن يكون في مقدورنا أن نبقى على قيد الحياة كنوع بشري دون هذه المراقبة الذاتية.

هذه، في الواقع، إحدى السبل المهمة التي نختلف فيها بالفعل عن أندادنا الحيوانات، مهما قيل بحق عن صلاتنا

المتبادلة. ليس الأمر أنّ البشر يفسّرون العالم في حين لا تفعل الحيوانات الأخرى ذلك، فكل استجابة حسّية للواقع ما هي إلا تفسير له. تفسّر الخنافس والقردة عالمها بوضوح، وتتصرّف على أساس ما تراه، وحواسنا المادية في حدٍّ ذاتها أداةٌ من أدوات التفسير. ما يميّزنا عن باقي الحيوانات هو أننا قادرون بدورنا على تأويل هذه التفسيرات. ومن هذا المنطلق، تغدو اللغة الإنسانية كلّها ما وراء اللغة (meta-language). إنها تأمُّلٌ من الدرجة الثانية في "لغة" أجسادنا وفي جهازنا الحسي.

حاولت نظرية الثقافة التقليل من أهمية دور اللغة (وهذا خطأ فطري بالنسبة إلى المثقفين، مثلما تُعَدُّ السوداوية مرضاً مزمناً بين المهرجين). وفي أحلك أوقاتها، ينزلق هذا التقليل نحو حالة مفادها أنّ اللغة والخبرة لا تنفصلان عن بعضهما بعضاً، كما لو أنه لم يبكِ طفلٌ قط لأنه كان جائعاً. ليس ما يفتقر إليه الطفل تجربة الجوع، بل القدرة على تحديد هذه التجربة على حقيقتها من خلال عملية التعبير بالرموز، الأمر الذي يضعها في سياق أوسع. يمكن أن يأتي إليها هذا فقط من الثقافة، وهذه الثقافة في حدِّ ذاتها هي ما تجلبه اللغة معها، لكن حتى عندما تكون لديّ لغة، فإنّ تجربتي الحسية لا تزال تمثّل نوعاً من الفائض فوقها. لا يمكن اختزال الجسد ليغدو دلالة، كما يميل المختزلون اللغويون أن يتخيّلوا. قد تنبع بعض المبالغة في التقدير لدور اللغة في الشؤون الإنسانية من حقيقة أنّ الفلاسفة كانوا نبلاء عَزَبين بطريقة تقليدية، وليست لديهم خبرة في التعامل مع الأطفال الصغار. أما الأرستقراطيون الإنكليز الذين يفضّلون على وجه

العموم كلاب الصيد والخيول على البشر، فلم يتجمعوا قط في صفوف أولئك الذين يضخّمون دور اللغة.

يمكن للمرء أن يدَّعي بعقلانية بأنه يمكن للرضَّع في مرحلة ما قبل اللغوية أن تكون لهم معتقدات وأن يتصرفوا بناءً على أسباب معينة[1]. وما لا يمكنهم فعله هو أن يسألوا أنفسهم أسئلة أخلاقية مثل ما إذا كانت معتقداتهم عقلانية، أو ما إذا كانت أسبابهم وجيهة. يمكن فقط للحيوان اللغوي أن يكون حيواناً أخلاقياً، ويمكن للرضَّع والخنازير أن يرغبوا في ما يعتقدون بأنه جيد، لكن لا يمكنهم أن يرغبوا في ما هو جيد. مع هذا، يبدو أنّ الرضَّع يدركون ويميّزون ويتحققون ويعيدون التعرُّف ويصنّفون، وكل ذلك دون مساعدة اللغة. يمكن الادعاء بأنّ الحيوانات غير البشرية تفعل ذلك؛ إذ تتصرّف هذه الحيوانات كما لو أنّ لديها معتقدات، وهذا لا يعني أنها مثل الديمقراطيين الاجتماعيين أو اليهود التقليديين. يمكن لبعض الدلافين تمييز جملة "خذ لوح ركوب الأمواج إلى القرص الهوائي" من جملة "خذ القرص الهوائي إلى لوح ركوب الأمواج"، وهي عملية يمكن أن يجد فيها بعض زعماء العالم صعوبة.

إذن، التأمّل الذاتي ـ أي تأويل تفسيراتنا الحسية ــ جزء من تكويننا. يمكن إجراء ذلك بروح نقدية أصيلة، فليست ثمة حاجة لمحاولة الخروج من جلدك لتقوم بانتقادات أساسية حول وضعك، ولا يجب عليك أن تقف في فضاء ميتافيزيقي خارجي لتدرك الظلم الموجود في التمييز العنصري، فهذا بالضبط المكان

(1) See Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, London, 1999, ch. 4.

الذي لن تدركه فيه. على العكس من ذلك، ثمة قدر كبير داخل ثقافتنا يمكننا أن نستنبط منه للقيام بذلك. يرتكب المنظرون المعارضون خطأ رؤية الثقافات بأنها أكثر أو أقل تماسكاً. لذا، فإنّ انتقادها يأتي إما من الخارج، وفي هذه الحالة لا يكون مهماً أو مفهوماً، وإما من الداخل، وفي هذه الحالة لا يكون راديكالياً فعلاً، لكن ثمة العديد من فروع الثقافة المختلفة والمتناقضة؛ إذ يسمح لنا بعضُها أن ننتقد بعضَها الآخر. قد يعني التصرّف وفقاً للطريقة الغربية في الحياة أن نقيم متاريس في بيكاديللي بقدر ما نرغب في تحطيمها. إذا كانت الكعكات والكريمة تمثّل تراثاً ثقافياً إنكليزياً، فإنّ المطالبين بحق الاقتراع يمثّلون تراثاً آخر. إنه لأمرٌ جيد أنه لا يمكننا الهروب كلياً من ثقافتنا؛ لأنه إذا استطعنا ذلك، فلن نكون قادرين على إخضاعه للحكم النقدي.

وبطريقة مماثلة، إنّ المقارنة بين ثقافتين لا تعني أنه ليس لديك موقع مراقبة ثقافي خاص بك، فحقيقة أن للثقافات القدرة على النظر أبعد من ذاتها هي جزء من تكوينها. ثمة حقيقة حول الثقافات مفادها أنّ حدودها غامضة وقابلة للاختراق، فهي كالآفاق أكثر من أن تكون أسواراً مكهربة. تتسرّب هويتنا الثقافية إلى ما وراء نفسها بحكم هويتها فقط، وليس كونها مكافأة مُرضية أو نزيفاً دموياً بغيضاً. ثمة صعوبات جدية بطبيعة الحال في الترجمة من ثقافة إلى أخرى، لكنك لا تحتاج إلى أن تقف عند نقطة أوميغا وهمية لفعل ذلك، أكثر من حاجتك للجوء إلى لغة ثالثة لتترجم من اللغة السويدية إلى اللغة السواحلية. إن كوننا داخل الثقافة يعني أن نغوص في العالم، لا أن نكون معزولين عنه.

إذن، الفكرة برأي المنظِّرين المعارضين هي مجرّد المضي قُدُماً بما نفعله، دون كل هذه الضجة المشتتة حول النظرية. علينا أن ننسى الشرعيات "العميقة": فالعمق هو ما نضعه هناك بأنفسنا، ومن ثم نجد أنفسنا مذهولين به على نحو متوقع. من الصحيح أننا لم نَعُد قادرين على تسويغ ممارساتنا بطريقة ميتافيزيقية أصيلة، لكن هذا لا يترك ممارساتنا ضعيفة، ذلك أنه لا يمكن لأيّ منها أن يجعلنا نقوم بالعمل. ومن ثم بقدر ما يتعمّق هذا النقاش، يمكننا القيام بهدنة أيضاً. تغدو الفلسفة فلسفةً مضادة، ويرى بعض المفكّرين المحدثين أنّ التفكير فيما تفعله سيعطّله بالفعل، مثلما يكون من غير المستحسن أن نفكّر في فسيولوجيا فخذيك في أثناء سباق القفز على الحواجز. قد يكون التأمّل فيما تفعله خطراً فيما يخصّ المتسابقين الذين يقفزون على الحواجز، لكنه يبدو استنتاجاً غريباً لأولئك الذين يعشقون التفكير في هذه الأمور.

بيد أنه برأي نيتشه وفرويد يمكننا أن نعمل بوصفنا بشراً فقط عن طريق قمع الكثير مما يدخل تركيبتنا، فمن طبيعتنا أن نكون معارضين للنظرية، حتى لو كنا في حاجة إلى النظرية من أجل الكشف عن الحقيقة. إنّ الكثير من القمع سيجعلنا بالتأكيد مرضى، لكن وفقاً لهذا الرأي المعارض للرومانسية بشدة، ليس القمع شرّاً في حدٍّ ذاته. لن نتمكن من الكلام أو التفكير أو التصرّف دون القمع. يمكننا عن طريق نسيان الذات أن نكون أنفسنا. إنّ فقدان الذاكرة وليس التذكّر هو ما يُعَدُّ طبيعياً بالنسبة لنا، فالأنا هي الأنا فقط من خلال العمى الضروري لمعظم ما يشكّل هذه الأنا. إذا أردنا أن نصنع التاريخ، فإننا نحتاج أولاً إلى مسح سلسلة النسب القذرة والملطخة بالدماء التي دخلت حيّز

تصنيعنا. بمعنى آخر؛ تُعَدُّ هذه الفكرة رومانسية بما فيه الكفاية: فالفكر هو موت العفوية، والتأمل بحساسية زائدة بالعالم المحيط بك يشلُّ العمل كما اكتشف هاملت، أو ترجمة المشاعر لتغدو جزءاً مما يتربّص خلف قضية النظرية المعارضة: إذا أثرنا تساؤلات حول أسس طريقتنا في الحياة، بمعنى التفكير على نحو زائد بالهمجية التي تأسست عليها حضارتنا، يمكن أن نخفق في القيام بالأشياء التي يجب أن يقوم بها كل المواطنين الصالحين من تلقاء أنفسهم.

لم تكن الفترة من عام 1965 حتى 1980 بأيّ حال من الأحوال نقطة انطلاق الأفكار الثقافية الثورية في القرن العشرين في أوروبا. على الرغم من كل إثارتها، كانت تنحسر إلى الظل أمام تيار الحداثة الهائل الذي اجتاح القارة في وقت مبكر من هذا القرن. إذا أراد أحد ما اختيار قرن ونصف آخرين أكثر تميزاً، وحوّل الثقافة الأوروبية، فلن يختار المرء أسوأ من الحقبة التي استمرّت من 1910 إلى 1925. فقد تم تحطيم هذه الثقافة وتجديدها في هذه السنوات القصيرة. كانت هذه الحقبة عصر بروست (Proust)، وجويس (Joyce)، وباوند (Pound)، وكافكا (Kafka)، وريلكه (Rilke)، ومان (Mann)، وإليوت (Eliot)، والحركة المستقبلية (Futurism)، والسُّريالية (Surrealism)، بل وأكثر من ذلك. وكما هي الحال في الستينيات من القرن العشرين، كانت أيضاً حقبة صاخبة بالتغيير الاجتماعي، على الرغم من أنّ لا شيء في حقبة لاحقة يُقارَن من حيث الحجم بالثورات والحروب والاضطرابات الاجتماعية. إذا شهدت الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين نوبات من التمرّد

اليساري، فقد شهدت الحقبة التي سبقتها ولادة أوّل دولة للعمّال في التاريخ، وإذا كانت الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين عصر الثورات الكولونيالية، فقد ظهر في منتصف السنوات من 1910 إلى 1925 أعظم حريق إمبريالي شهده التاريخ.

عكست الحداثة الشرخ الموجود في الحضارة بأكملها، فكل المعتقدات التي خدمت مجتمع الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر بروعة فائقة ـ كالليبرالية والديمقراطية والفردانية، والبحث العلمي، والتقدّم التاريخي، وسيادة العقل ـ أصبحت الآن في أزمة. كان ثمة تسريع هائل في مجال التكنولوجيا، جنباً إلى جنب مع عدم الاستقرار السياسي على نطاق واسع. أصبح من الصعب الاعتقاد أنّ ثمة نظاماً متأصلاً في العالم. وبدلاً من ذلك، كان النظام الذي اكتشفناه في العالم هو الذي وضعناه هناك بأنفسنا. أما الواقعية في الفن، التي سلَّمت بمثل هذا النظام، فبدأت تستسلم وتنهار، وبدا الآن الشكل الثقافي الذي كان ناجحاً منذ عصر النهضة أنه يقترب من مرحلة الإرهاق.

تنبأت الحداثة، من خلال كل هذه السبل، بالتدفق اللاحق لنظرية الثقافة. كانت نظرية الثقافة في الواقع، فضلاً عن أشياء أخرى، استمراراً للحداثة بوسائل أخرى. وبحلول عام 1960 تقريباً، بدأت أعمال الحداثة العظيمة تفقد كثيراً من قوتها المقلقة. رحّب العالم بجويس وكافكا في المناهج الجامعية، في حين أثبتت الأعمال الحداثية كالرسم أنها سلع مربحة لا يمكن لأية شركة تحترم ذاتها الاستغناء عنها. توافدت الطبقات الوسطى إلى قاعات الحفلات الموسيقية ليروِّعوا ببراعة شوينبيرغ (Schoenberg)، في حين صعدت شخصيات بيكيت الصارخة

والضائعة إلى مسرح لندن. تم التقليل من انعزالية بريخت، والتطهير السياسي لمجموعة كاملة من المسافرين الفاشيين. حصل إليوت التجريبي الفظيع على وسام الاستحقاق المرموق، وبقي الدافع المعارض وراء الحركة الحداثية على قيد الحياة هنا وهناك يتجوّل في السُّريالية المتأخرة والحركة المواقفية (Situationism)[1]، لكن الحركة ككل نفدت من قوتها التخريبية الدافعة.

احتاج ذلك الدافع المعارض إلى الرحيل إلى مكان آخر، وكانت نظرية الثقافة أحد الأماكن التي أقامت له المنزل. كان كتَّاب مثل بارت وفوكو وكريستيفا ودريدا بحق آخر الفنانين المحدثين الذين اتجهوا للفلسفة بدلاً من النحت أو الرواية، فقد كانت لديهم لمسة من الذوق وقوة متمردة يمتلكها أعظم الفنانين المحدثين، فضلاً عن وراثتهم لهالة مخيفة. لم تَعُد الحدود بين التخيّلي والمبدع واضحة المعالم. كان هذا أحد الأسباب التي جعلت الفلاسفة، الذين لا يمتلكون الكثير من الخيال، يرفضون هؤلاء المفكرين، فقد أخفقوا في التعرّف على أنّ ما كانوا يفعلونه هو فلسفة بحتة. كان هذا غريباً، فالفلسفة ـ إذا أعطينا الموضوع تعريفاً دقيقاً قدر الإمكان ـ تعني الحديث عن بعض الأشياء بطرائق معينة، فالزمن موضوع مشروع في الفلسفة، ولكن بروست لا يتحدّث عنه بطريقة صحيحة. ليس الموت من وجهة نظر الجميع مفهوماً فلسفياً أساسياً، لكن إذا ناقشته بلغة

---

(1) الحركة المواقفية (Situationism): هي النظرية أو الاعتقاد بأنّ وجهات نظر أيّ شخص وسلوكه تحددهما الظروف المحيطة به وليست خصائصه وصفاته الشخصية، ويمكن تعريفها أيضاً بأنها نظرية سياسية ثورية تنظر إلى المجتمع الصناعي الحديث بأنه ظالم ومستبد حتماً. (المترجم)

دونالد ديفيدسون (Donald Davidson) بدلاً من مارتن هايدغر (Martin Heidegger)، فقد يصبح كذلك. إنّ الهوية الشخصية موضوع فلسفي حقيقي في الوقت الحاضر، لكن المعاناة لا تتوافق تماماً مع الشريعة اليهودية. كان هؤلاء المفكرون الفرنسيون، علاوةً على ذلك، ينتمون بوضوح إلى اليسار السياسي، في حين لم يكن الفلاسفة التقليديون سياسيين أبداً، بل كانوا، بعبارة أخرى، محافظين.

إذن، لماذا أبعدت نظرية الثقافة الممارسة الثقافية؟ أحد الأجوبة ببساطة هو لأنّ هذه الممارسة الثقافية التي أخذت شكل الفن الحداثي الراقي موجودة بالفعل، فلا شيء يحدث مرتين أبداً؛ لأنه حدث فعلاً ذات مرة من قبل. كان الفن الرئيس في أوروبا في القرن العشرين ثمرة أول تأثير صادم في الحياة الثقافية لأزمة الحضارة الغربية الحديثة، ولحظة حدوث هذا التأثير كان من الصعب الشعور به مرة أخرى بكل مباشرته الصادمة. ليس من السهل قطع الأرض مرة ثانية من تحت قدمي المرء، ما لم يكن المرء يعيش في خطأ سان أندرياس[1]. لقد اعتدنا العيش مع فقدان القيمة المطلقة، جنباً إلى جنب مع الاعتقاد بأنّ التقدّم أسطورة، والعقل البشري وهم، ووجودنا عاطفة غير مجدية. لقد تعايشنا مع **قلقنا**، وبدأنا بقبول افتقارنا للسلاسل.

---

(1) خطأ سان أندرياس (San Andreas Fault): خطأ جيولوجي، وهو عبارة عن شرخ في قشرة الأرض يمتد من شمال كاليفورنيا إلى جنوبها في غرب الولايات المتحدة. وفيه تتحرّك المساحات الكبرى من الصخور على جانبي هذا الشرخ ببطء باتجاهات مختلفة وهذا ما يسبب أحياناً الزلازل. (المترجم)

على أية حال، تظهر الفضيحة الكاملة لهذه الأفكار فقط على خلفية الثقافة التقليدية والمستقرة نسبياً، فقد كانت هذه خلفية لا تزال محسوسة في عام 1920، لكنها تلاشت بسرعة بحلول عام 1970. وبحلول الوقت الذي برزت فيه ما بعد الحداثة في الأفق، كان ثمة القليل من الذاكرة لمثل هذا السياق. لما تسارعت وتيرة المشروعات الرأسمالية، أصبح الآن عدم الاستقرار والاضطراب والعناد والحسية البرنامج اليومي. لم تكن هذه الموضوعات هجومية بوضوح، فلا يوجد معيار لقياسها بناءً عليه، ولم تكن كما لو أنه يمكن مناقضتها مع قيم الأسرة البيتية، فقد كان البيت المكان الذي تنغمس فيه الأسرة بالعناد والاضطراب والحسية على شاشات التلفاز.

يمكن للحداثة، شأنها شأن ثقافة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، أن تُسلِّم بأنه حين يتعلّق الأمر بالتأسيس الثقافي، فإنّ الواقعية لا تزال سائدة. في الواقع، أثبتت الحداثة أنها أكثر الأشكال الثقافية مرونةً ربما في التاريخ الغربي، فقد قاومت كل المتنافسين. وهذا يشير إلى أنّ لديها على الأقل بعض الجذور العميقة في النفس الغربية. ما كان له قيمة هو نوع الفن الذي عكس عالماً يمكن لك أن تميّز فيه نفسك، ومن الصعب جداً القول لماذا بالضبط يُعتَقد بأنه قيِّم. ربما تتعلّق الإجابة بالسحر أكثر من تعلقها بالجماليات، فليس من السهل القول لماذا نشعر بمتعة طفولية حين نحدّق في صورة موزة، التي تبدو لكل العالم مثل أيّ موزة أخرى.

كانت الواقعية، إذن، ما كانت الحركات الجديدة تنوي تعطيله، لكن تجارب هذه الحركات في الفن والفكر كانت

لا تزال معتمدة عليها إلى ذاك الحد، فلن نجد لوحة رسم تكعيبية مثيرة للإعجاب ما لم نكن معتادين أقمشة الرسم غير التكعيبية. يعتمد التنافر على شعور بالتناغم، ومن نواحٍ عدة، أخفق الهجوم الحداثي على الواقعية، لكن بحلول الثلاثينيات من القرن العشرين، عادت الواقعية بقوة إلى موقع السيطرة. أما في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، فقد بذلت نظرية الثقافة الجديدة جهداً بطولياً آخر لطرد الواقعية، مستدعيةً الفن الحداثي لمساعدتها. بيد أنّ هذا الهجوم أيضاً قد تغيّر مساره إلى حدٍّ كبير. مع هذا، ما لم يتوقعه أحد هو أنّ الحضارة الغربية في حدِّ ذاتها كانت توشك أن تصبح غير واقعية، فقد قامت الواقعية نفسها الآن باحتضان ما هو غير واقعي، مثلما أصبح المجتمع الرأسمالي معتمداً بازدياد في عملياته اليومية على الأسطورة والخيال، والثروة الخيالية، والغرائبية والمبالغة، والخطابة، والواقع الافتراضي والمظهر المحض.

كانت هذه، إذن، أحد جذور ما بعد الحداثة. تبتعد ما بعد الحداثة عن الأرض وتحلّق عندما لا تعود مسألة ما تتعلّق بالحصول على معلومات عن العالم. وفجأة لم تَعُد الواقعية المضادة (anti-realism) مجرّد مسألة نظرية، فكيف يمكنكَ أن تمثّل بمصطلحات واقعية دوائر الاتصال المتقاطعة واللامرئية العظيمة، والأزيز المستمر للعلامات التي تتحرّك جيئة وذهاباً، التي شكّلت المجتمع المعاصر؟ كيف يمكنكَ أن تمثّل مسلسل "حرب النجوم"، أو مشهداً لملايين القتلى بعد هجوم بيولوجي؟ لعل نهاية التمثيل ستأتي عندما لا يبقى أحد ليقوم بالتمثيل، أو لا يبقى ما يمكن تمثيله. حاول المحدثون الراديكاليون تفكيك

التمييز بين الفن والحياة. يبدو الآن أنّ الحياة قد فعلت ذلك نيابة عنهم، لكن في حين أنّ هذه الأشياء كانت تخطر في بال المحدثين الراديكاليين بوصفها قراءةً للشعر الخاص بك عبر مكبّرات الصوت في ساحات المصنع، فإنّ هذه الأشياء في معظمها، مثل الإعلان والعلاقات العامة، تخطر في بال ما بعد الحداثة. حاول تيارٌ فرعي يساري منها إعادة اختراع سبل مختلفة أخرى لدمج الثقافة بالحياة الاجتماعية، لكنها من النادر أن تتنافس مع صناعة المشاهد السياسية أو برامج تلفاز الواقع. إنّ الاعتداء الراديكالي على التسلسلات الهرمية الثابتة للقيمة اندمج بلا جهد مع تلك التسوية الثورية لكل القيم المعروفة باسم السوق.

كانت الأجواء العاطفية للحداثة والستينيات من القرن العشرين مختلفتين كثيراً، فكلتاهما ازدهرتا في النشوة والفوران الذي يربطه المرء بالانتشار المفاجئ للتحديث. كانت الحداثة، بوصفها حركة ثقافية فضلاً عن أشياء أخرى، استجابة للتأثير المذهل والمثير للقلق الذي يتسم به التحديث واسع النطاق في المجتمعات التقليدية السابقة. وهذا أحد الأسباب التي تفسّر لماذا كانت الحداثة الأساسية الوحيدة المولودة في المملكة المتحدة (مقابل الحداثة التي تم استيرادها) موجودةً في أيرلندا التقليدية من الناحية الثقافية، والمضطربة سياسياً، والمحدَّثة بطريقة جديدة. حتى لو كان ثمة قدر كبير من الحداثة ينتقد بشدة تلك القوى المبتكرة، فإنها لا تزال متأثرة بشيء من ابتهاجها وحيويتها، لكن بوجه عام كانت لهجة عصر الحداثة قلقة ومعبّرة عن الألم، في حين كانت لهجة الستينيات من القرن العشرين معتدلة وعابرة. كانت الحداثة مسكونة برؤى تشاؤمية لانهيار

الحضارة، في حين كانت الستينيات من القرن العشرين تميل إلى الترحيب بهذا المشهد بشيء من الهتاف. كانت بعض أحلامها فقط حول نهاية العالم مُحدَثة بفعل مخدِّر.

كانت الحداثة ونظرية الثقافة حركتين دوليتين، وكانت هاتان الحركتان تحتقران ضيق الأفق والحيز العقلي أو المادي. كان الفنانون المحدثون النموذجيون مهاجرين وفي المنفى، وكذلك كان بعض المفكرين الثقافيين البارزين في العصر الذي تلاها. ومثل الطبقة العاملة الثورية، لم يعترف الفنانون المحدثون بالوطن؛ إذ عبروا الحدود القومية مثلما انتقلوا بسهولة من شكل فني أو زمرة أو بيان إلى آخر. وكونهم اجتمعوا مع بعضهم في عاصمة تضم ثقافات وألسنة كثيرة، فإنهم أقاموا موطناً في الفن بدلاً من الدول القومية. بهذه الطريقة، يمكنهم أن يعوِّضوا، فضلاً عن أمور أخرى، فقدان الوطن الحقيقي والتراث الوطني. كانت الحداثة قضية هجينة؛ إذ كانت تخلط بين شذرات الثقافات الوطنية المتنوعة. إذا أصبح العالم التقليدي الآن متشظياً، وأصبحت كل هوية إنسانية الآن فناً تلصيقياً (collage)، فإنّ المحدثين سوف يقتلعون فضيلة فنية من تلك الضرورة التاريخية، تبحث بدهاء بين أنقاض الأيديولوجيات المرهقة بأسلوب الباحثين في القمامة عند بودلير لتصنع بعض الإبداعات العجيبة والجديدة.

وبطريقة مماثلة، انتقلت نظرية الثقافة لاحقاً إلى اللغويات والفلسفة والأدب والسياسة والفن وعلم الإنسان وما إلى ذلك، فحطّمت الحواجز الأكاديمية التقليدية في طريقها. كانت كابوس المفهرس في المكتبة. أما "البنيوية" (Structuralism) و"الدراسات الثقافية" (cultural studies) و"النظرية" (theory)،

فكانت مجرّد أسماء تُعبِّر عن معالم مؤقتة، مثلما كانت "الوجودية" (existentialism) نوعاً ما بالنسبة إلى جيل سابق. اهتمت الأفكار الثقافية الجديدة، مثلما اهتمت الوجودية، بالتغييرات العميقة في الحياة اليومية والأوساط الأكاديمية، من حيث الأذواق والأحاسيس والقيم الاجتماعية وجداول الأعمال الأخلاقية. فجّرت النظرية في الوقت نفسه السد القائم بين ثقافة الشعب وثقافة الأقليات، فأصبح في إمكانك أن تقدّم قراءة بنيوية للمسلسل الكرتوني **باباي البحّار** (*Popeye the Sailorman*)، مثلما كان في إمكانك أن تقدّم قراءة بنيوية بسهولة لملحمة **الفردوس المفقود** (*Paradise Lost*). بيد أنّ معالجة النظرية للثقافة الشعبية، مثل فن الحداثة الراقي، كانت في البداية شأناً ذا أسلوب متعال. وسواء مع ت. س. إليوت (T.S. Eliot) حول قاعة الموسيقا أم مع رولان بارت (Roland Barthes) حول المصارعة، تنازلت كلتا الحركتان لما هو شعبي دون الإضرار بهالتهما. كانت ما بعد الحداثة هي التي ميّزت الانقسام هنا، حين أصبحت النظرية والفن بوضوح لا طبقيتين وصديقتي المستهلك. لم يحتج هؤلاء المنظّرون اليساريون الذين حلموا بنظام اجتماعي لا طبقي سوى أن يفتحوا أعينهم ويروا أنها وصلت بالفعل وكانت تُعرَف بمركز التسوق.

ظهر في كلتا الفترتين أيضاً تطرّفٌ روحي. ومثل اللغة والشكل الفني، كشف الرجال والنساء حقيقة أنفسهم فقط لَمّا كانوا يُدفَعون إلى أبعد حد. حينما تطالب بحقوقك، لماذا لا تطالب بكل شيء عندما تأتي الفرصة إليك؟ ولماذا تقوم بالتسوية مع أشكال قديمة وتسكب نبيذاً جديداً في زجاجات قديمة؟ لم تكن

المسألة مجرّد تفكير بأفكار جديدة فحسب، بـل احتاجـت أطـر تفكيرنا ذاتها للتحطيم وإعادة التشـكيل. لم تكـن المسـألة أيضـاً مجرّد إنتاج أدب جديد أو فلسفة جديدة، وإنمـا اختـراع طريقـة جديـدة كليـاً للكتابـة. يسـتطيع الفلاسـفة مثـل مـارتن هايـدغر (Martin Heidegger)، وثيـودور أدورنـو (Theodor Adorno) وجاك دريدا (Jacques Derrida) أن يقولـوا مـا يعنونـه بمجـرّد إنتاج أساليب أدبية جديدة، محطِّمين بذلك الحدود القائمـة بـين الشعر والفلسفة. فعليك أن تستخدم المفـاهيم، لكـن عليـك في الوقـت نفسـه الإشـارة إلى حـدودها، وتسـليط الضـوء عليهـا، وتضخيمها من الداخل، وهذا يعادل السخرية الحداثية. تحتاج، من الناحية السياسية، إلى بناء نوع جديد من الإنسان، الذي لـن يُحجم عن العنـف والاسـتغلال، لكنـه سيكون عـاجزاً جسـدياً ومعنوياً عنهما. كان العالم كلُّه يرتجف على حافة نهايـة العـالم، وكان الحفاظ على الإيمان مع رغبتك المستحيلة سينقلك إلى بـرٍّ الأمـان. لقـد شُـطِبَ الماضـي وتحـوّل إلى خلـود الآن، وهـبط المستقبل للتو.

على الرغم من سيل الأفكار التي ولَّـدتها كلتـا الفترتـان، إلا أنهما تشتركان في شكّهما العميق نحو العقـل البشـري. أظهـرت الحداثة ردّة فعل تجاه العقلانية الفيكتوريـة الآيلـة للسـقوط مـن خلال اللجوء إلى الغريب والبدائي والقديم واللاوعي. كان الناس يشـعرون بالحقيقـة في معـداتهم وأعضـائهم التناسـلية لا في رؤوسهم، فقد كانت العفوية الحيوانية آخر التجـارب الدماغيـة. على الرغم من وعي الذات الموجود في مرحلة الحداثة، إلا أنها كانت مرحلة مليئة بالأسطورة والنكد الممزوجين بالدم والتراب.

كانت شخصيات روائية، مثل د. ه. لورانس (D.H. Lawrence)، الذي تميَّزَ بتمجيده للآلهة المظلمة، مثالاً على ذلك. يمكن أن يتم إرجاعنا إلى الخلف وإلى المستقبل عن طريق التحديق في صور الماضي القديمة، فهو ماضٍ يشبه المدينة الفاضلة من حيث عدم وجودها المطلق.

اتجهت الستينيات من القرن العشرين أيضاً إلى الطقوس السعيدة والمثيرة للعقل، جنباً إلى جنب مع أشكال وهمية لما هو بدائي وشرقي، فظهرت البراءة اللامعة خارج البلاد، وقدّم المثقفون محاضرات واسعة العلم حول قيمة الغفلة المحضة، في حين كان الهيبيون المسنّون يرقصون عراةً في حديقة هايد بارك، واستُدعي الفصاميون بوصفهم طلائع لشكل جديد من الوعي، وآمن الرجال والنساء كلياً باتساع العقل، لكن من خلال المخدّر وليس من خلال جرعات الكاتب فيرجيل. في كلتا الحالتين، كان من الصعب التميز في بعض الأحيان بين التحديات الإبداعية للعقل واللاعقلانية السهلة والقديمة. فهل تحتاج إلى نوع جديد كلياً من الوعي، أم كان الوعي نفسه هو المشكلة؟ وهل كان المنطق مؤامرة من الطبقة الحاكمة؟ أعلن جان فرانسوا ليوتار: "لا نريد تدمير رأس المال لأنه ليس عقلانياً، بل لأنه عقلاني"[1]. كانت في كلتا الفترتين ثمة رحلة من الفكر إلى الحياة الريفية البسيطة، أو من الأعماق الغامضة في اللاوعي إلى الجزر الاستوائية، أو الشعر الملموس، أو الأحاسيس الحيّة أو الرؤى المخدِّرة. كان التفكير هو المشكلة، وليس الحل.

---

(1) Quoted in Anderson, *The Origins of Postmodernity*, p. 27.

شهدت الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين قدراً كبيراً من النظرية المتطورة جداً، لكن ما يثير السخرية هو أنّ جزءاً كبيراً من النظرية كان مفتوناً بما نجا من التنظير تماماً. قدَّرت النظرية بوجه عام ما لا يمكن التفكير فيه أكثر مما يمكن التفكير فيه. ما كان ضرورياً هو نظرية تكون ما وراء النظرية. إذا كانت المفاهيم تنتمي إلى لغة الحاضر المنحلّة، فمهما أفلت من قبضتها الصعبة يمكن أن يُعيد لنا لمحةً للمدينة الفاضلة. إنّ الرغبة والاختلاف والجسد واللاوعي والسرور والدال العائم: كل هذه الأشياء حيَّرت النظرية أخيراً، بسبب بهجة النظرية المازوخية، لكن الاعتراف بذلك يتطلّب قدراً كبيراً من الفكر الصارم؛ إذ يتطلّب الأمر من مفكّر حاد الذهن أن يستكشف حدود الفكر. كانت النظرية نوعاً من المعالجة؛ إذ استخدمت التفكير لتجعلنا ننتقل إلى ما وراءها، لكن ذلك كان مختلفاً عن الرضا المحافظ الذي تمتع به مناهضو النظرية لاحقاً، الذين لخَّصوا نصيحتهم للمنظّرين في موعظة ريتشارد رورتي المألوفة: "لا تحكّ في المكان الذي لا يتطلّب منك الحكّة".

أخيراً، ما اشتركت فيه الحداثة ونظرية الثقافة "العليا" هو طموحهما متعدد الوجوه، فقد كانت كلتاهما مستعدتين للمغامرة في مناطق محفوفة بالمخاطر، والمخاطرة، وطرح قضايا ذات أهمية بالغة، فأنشأ المفكرون مفاهيم جديدة وأسهبوا في شرح سبلٍ جديدة. تناولت الاستكشافات التي قام بها هؤلاء الكتَّاب كلاً من السياسة والجنسانية، واللغة والثقافة، والأخلاق والاقتصاد، والنفس والحضارة الإنسانية. إنّ نظرية الثقافة اليوم متواضعة إلى حدٍّ ما، وتكره فكرة العمق، وتحرجها الأسس.

كما إنها ترتعد من فكرة العالمية ولا توافق على الملاحظات العامة الطموحة، ويمكنها بوجه عام أن ترى مثل هذه الملاحظات بأنها قمعية فقط، وتؤمن بما هو محلي وبراغماتي وخاص. ما يثير السخرية هو أنّ بهذا الإخلاص تكاد لا تختلف عن المعرفة المحافظة التي تحتقرها، والتي تؤمن أيضاً بما يمكنها أن تراه وتتعامل معه فقط.

بيد أنّ ثمة سخرية أعمق من ذلك بكثير، ففي النقطة التي بدأنا نفكر عندها، بدأ التاريخ بعمل كبير، وأصبح شعار "اعمل محلياً وفكّر عالمياً" شعاراً يسارياً مألوفاً، لكننا نعيش في عالم يعمل فيه اليمين السياسي على الصعيد العالمي، ويفكر اليسار ما بعد الحداثي على الصعيد المحلي. في اللحظة التي بدأت فيها السرديات الكبرى للعولمة الرأسمالية تظهر للعيان، وجلبت معها ردَّة الفعل المدمرة، التقت هذه السرديات بهؤلاء المثقفين عندما توقف الكثير منهم تقريباً عن التفكير كلياً بمصطلحات سياسية. لَمّا واجه الغرب عدواً سياسياً عنيداً وأصولياً أيضاً، أُجبِرَ الغرب دون شك على التأمل أكثر فأكثر في الأسس التي ارتكزت عليها حضارته.

غير أنّ الغرب يجب عليه أن يفعل ذلك في الوقت الذي وصل فيه الفلاسفة بسرعة إلى الخبر القائل بأنه ليس ثمة وجود لمثل هذه الأسس أساساً، فالخبر السيئ هو أنّ الامبراطور عار، لذا يحتاج الغرب إلى التوصّل لبعض الشرعيات المقنعة لشكل حياته، في اللحظة ذاتها لَمّا كان المفكّرون الثقافيون المسترخون يؤكدون له أنّ مثل هذه الشرعيات ليست ممكنة ولا ضرورية.

قد يكون الغرب مضطراً للتأمل في حقيقة وجوده وواقعه، في الوقت الذي كانت لدى الفكر ما بعد الحداثي شكوك خطرة حول الحقيقة والواقع. سيحتاج، باختصار، أن يبدو عميقاً في عصر تزداد ضحالته بصورة تدريجية.

النتيجة الحتمية هي أنّ على نظرية الثقافة أن تبدأ التفكير بشكل طموح مرة أخرى، لا لتتمكن من منح الغرب شرعيته، وإنما من أجل السعي لفهم معنى السرديات الكبرى التي أصبحت الآن متورطة فيها، لكن قبل دراسة ما يمكن أن يعنيه ذلك، يجب علينا تدوين مكاسب نظرية الثقافة وخسائرها حتى الآن.

* * *

الفصل الرابع

خسائر النظرية ومكاسبها



يرى بعض نقاد النظرية أنّ فكرة نظرية الثقافة في حدٍّ ذاتها متناقضة في اصطلاحها، نوعاً ما مثل "المثقف الفاشي" أو "المطبخ الرائع لقاطن ولاية ألاباما". إنّ المغزى كلّه من الفن والأدب هو خصوصيتهما، فأعمال الفن والثقافة ما هي إلا تجارب حيّة، وليست مذاهب مجرّدة. وهي حسّية وحساسة وفردية بصورة مميزة. لا تجعل الأفكار مجرّدة بل اسحق العملية كلّها ببساطة! أليست نظرية الفن نوعاً ما مثل محاولة الحصول على علم يُعنى بالعبوس أو المعانقة؟ لا يمكنك الحصول على علم يُعنى بالفرد. يدرس علماء الحشرات حياة الحشرات، لكنهم لا يدرسون مجرّد عنكبوتة واحدة لا أكثر. إذن، النظرية عامة، في حين تكون الثقافة خاصة. حتى لو أخذنا الثقافة في أوسع معانيها للدلالة على الطرائق التي تقوم فيها مجموعة من الناس بخلق معنى رمزي لوضعهم، فإننا لا نزال نتحدّث عن تجربتهم الحيّة. من الصعب أن نرى كيف يمكن أن تكون ثمة نظرية لهذه الفكرة.

كل حديث عن الفن أمرٌ تجريدي في الواقع، ونظرية الثقافة ليست مستثناة في هذا المجال. فيمكنك التحدّث عن الطريقة المؤرّقة التي تنتقل فيها اللهجة في قصيدة ما من اليأس إلى

الاغتباط الغنائي، لكن القيام بذلك هو بمنزلة التحدّث بلغة التجريد. إنّ كلمة "رمز" (symbol) مجرّدة تماماً مثل كلمة "دال" (signifier). الأمر وما فيه هو أنّ أغلب الناس اعتادوا استخدام الكلمة الأولى وليس الثانية، والكثير مما يسمّى اللغة العادية ما هو إلا لغو، وقد نسينا أنه كذلك، فلم يَعُد يُنظَر إلى مصطلحي "شخصية" (character) و"مونولوج" (monologue) على أنهما لغو، في حين لا يزال مصطلحا "الصراع الطبقي" (class struggle) و"أبوي" (patriarchal) لغواً. ينطبق الأمر نفسه على عبارة "صاحبة الجلالة الملكة الكريمة" في أنها لغو، لكنها ليست كذلك لدى الشخص المناصر للملكية البريطانية. أما عبارة "سرطان ثانوي" فليست إلا لغواً في لغة مصففي الشعر، لكنها ليست كذلك في نظر الجرّاحين. قد يعني اللغو أحياناً أفكاراً ربما لا يتفق المرء معها، فقد أعلن رئيس التحرير السابق المسؤول عن **"الملحق الأدبي لصحيفة التايمز"** (*Times Literary Supplement*) بورع ربما أنه كان يستخدم دائماً قلم رصاص لونه أزرق للرقابة على كلمات مثل "خطاب" (discourse). أما أسلافه في رئاسة التحرير، فقد كانوا يستخدمون مثل هذا القلم ربما لكلمات مثل "مونتاج" (montage) و"عُصابي" (neurotic)، وربما كان أسلاف هؤلاء يستخدمونه لكلمة "ارتقاء" (evolution) و"علم الاجتماع" (sociology).

على أية حال، إنّ الافتراض بأنّ كل الفن خاص بوضوح لهو ثمرة حديثة إلى حدٍّ ما، فعلى الرغم من محبة هذا الافتراض كلِّها لما هو خاص، إلا أنه يدَّعي بصورة غريبة بأنه حقيقة شاملة. منذ حوالي أواخر القرن الثامن عشر أُعيد تعريف الفن بهذه الطريقة.

اعتقد صموئيل جونسون[1] (Samuel Johnson) أنّ الخاص مملٌّ والعام مثير. من المستبعد جداً أن يكون فيرجيل أو يوريبيديس أو دانتي أو رابليه أو شكسبير قد رأوا الفن من هذا المنطلق. في الواقع، من المستبعد جداً أن يكون لديهم أيّ مفهوم للفن مثل مفهوم الفن الموجود لدينا اليوم، أو أن يكون لديهم في بعض الحالات مفهوم للفن أساساً، فقد اختُرع مفهوم الفن الذي نُسلِّم به في الوقت الحاضر فقط منذ قرنين من الزمان تقريباً. كما إنّ هذا المفهوم لم يمرّ دون تحدٍّ؛ إذ بعد ولادته بحوالي قرن أو نحوه، انتقدته حركة الحداثة انتقاداً لاذعاً.

من الصحيح أنّ اللغة كلّها مجرّدة، إذا أخطأت في اقتباس جورج أورويل (George Orwell)، لكن بعض اللغة أكثر تجريداً من غيرها. ليس هذا بالضرورة الفارق بين النظرية وسبل الحديث الأخرى عن الفن والثقافة. كان صموئيل تايلور كوليردج (Samuel Taylor Coleridge) و ت. س. إليوت (T.S. Eliot)، اللذين لا ينظر إليهما عادةً بأنهما "مُنظِّران"، تجريديين أحياناً، مثل جاك دريدا (Jacques Derrida) تماماً. يمكنك الكتابة عن الخطوط المحيطية المثلَّمة للسرد أو النسيج الخشن لعبارة ما، لكن هذه أشكال مقبولة من الرطانة، خلافاً لبعض الأنواع الأخرى من الحديث عن الفن. هذا النوع من الرطانة المقبولة هو، في واقع الأمر، بمنزلة الأسلوب أو اللهجة العامية (*patois*)

---

(1) صموئيل جونسون (1709-1784) كاتب إنكليزي ومؤلّف معاجم. يُعَدُّ من الشخصيات المهمة في القرن الثامن عشر. ألّف قاموساً للغة الإنكليزية عام 1755. (المترجم)

للنقد المعاصر، التي تكون واضحة على الفور من مدينة سيدني إلى سان دييغو وضوح الإصبع المعقوفة بالنسبة إلى الماسوني الحر. أن يصبح المرء اليوم ناقداً أدبياً يعني أن يتعلّم الطلاقة في هذا النوع من اللغة.

إذا نظرنا إلى "علم الظواهر التأويلي" (hermeneutical phenomenology) على أنه لغو، فهكذا تُعَدُّ لغة عمال الموانئ وعمال ميكانيك المحركات في أثناء عملهم. إذا كان مربو الخنازير يجدون المحامين غامضين، فقد يجد المحامون مربي الخنازير غريبين أيضاً. نحتاج أحياناً إلى الرطانة، وأحياناً إلى لغة عادية، ولا نمانع إذا سألنا الطبيب عن معدتنا، ولكن إذا كتب الطبيب عبارة "المعدة المسنّة تلعب قليلاً" في ملاحظاته السريرية، فإنّ ثقتنا بقدراته المهنية سوف تتزعزع، وإذا كتبت ناقدة فنية أنّ ثمة نوعاً لطيفاً من شيء أحمر صغير وجميل في وسط لوحة فنية رُسمت على قماش الرسم، فيمكن أن نبدأ بالتساؤل فيما إذا كانت الموارد العامة المغدقة على تعليمها مُسوَّغة حقاً. لا نريد بحَّارة يتحدّثون عن ذلك الشيء الذي يديرون به قوارب النجاة للأسفل. ثمة الكثير من المواقف في الحياة نشعر فيها بالتعاسة إذا فهمنا ما يُقال. "قليلاً نحو اليسار، ومن ثم القليل من الانجراف للأمام" ليس تماماً ما نريد أن نسمعه من مراقب حركة الطيران على لاسلكي قبطان طائرتنا.

مع هذا، فإنّ هذا لا يكاد يعفي المنظّر الأدبي البارز من الإلمام بجملة مثل: "إنّ ما وراء الموضوع الحديث والمحبوب والوطني لا يمكن تنظيره على أنه متجمّد وظيفياً تماماً في عالم

تُصاغ فيه الغائية في شكل جغرافية". إنّ تقطيع الكلمات باستخدام أدوات الوصل في مدارس الأطفال وسيلة لفهم أفضل لها، لكنها هنا تَصنُّع سخيف له تأثير عكسي. هذا النوع من اللغو هو بمنزلة شارة الانتماء القبلي بقدر ما هو بمنزلة سماعة الطبيب المتدلية من جيبه على نحو متفاخر. ليس الأمر أنّ جملاً مثل هذه لا تفهمها الجماهير الكادحة فحسب، بل لا تفهمها أيضاً الطبقة المثقفة غير الكادحة. قد يشك المرء في بعض الأحيان أنها قد لا تكون مفهومة إلا بشكل مبهم في نظر أولئك الذين كتبوها، غير أنّ الناس الذين يكتبون بهذه الطريقة ليسوا مهتمين حتى بأن يُفهَموا. إنّ الكتابة بهذه الطريقة مثل أكاديمي أدبي، أي كشخص يُدفَع له فعلاً ليكون لديه نزعة معينة وشعوراً ببعض الذوق للغة، تشبه أن يكون المرء كصانعي النظّارات للمرضى قصيري النظر، أو كراقصة الباليه البدينة بشكل مفرط. وفي حين أنّ نجوم موسيقا الروك ولاعبي كرة القدم يحتاجون إلى كتَّاب كالأشباح ليجعلوهم يبدون أكثر ذكاءً وتعبيراً، فإنّ مثل هؤلاء الكتَّاب يحتاجون إلى كتَّاب كالأشباح ليجعلوا كتابتهم النثرية أكثر غباءً وبساطة.

ليس الأمر وما فيه أنّ كل المنظِّرين يكتبون برداءة على هذا النحو. في الواقع، يُعَدُّ البعض منهم مثل ثيودور أدورنو، ورولان بارت، وميشيل فوكو، وفريدريك جيمسون من أعظم الأسلوبيين الأدبيين في عصرنا؛ إذ يمكنك أن تكون صعباً دون أن تكون غامضاً. إنّ الصعوبة مسألة تتعلّق بالمضمون، في حين يُعَدُّ الغموض مسألة تتعلّق بكيفية عرضك لهذا المضمون. من الصحيح أنّ ثمة بعض الأفكار، ليس أقلها في مجال العلوم،

لا يمكن تبسيطها على نحوٍ كاف، فليست كل الحكمة بسيطة وعفوية. إنّ مقولة "سرّ كل الفن العظيم بساطته" هراء مبالغ فيه. مع ذلك، من الممكن أن يكتب كاتب ما بوضوح عن بعض القضايا الغامضة أو الخفية، مثلما ينجح بعض المنظّرين بعناد بطولي في الكتابة بصورة غامضة عن قضايا صريحة.

ثمة شيء فاضح ومميّز حول نظرية الثقافة **الراديكالية** كونها غامضة بصورة متعمّدة، ليس لأنها تستطيع الوصول إلى جحافل الجماهير الكادحة إذا ما استخدمت كلمات أقصر. إنها فاضحة لأنّ فكرة نظرية الثقافة كلّها في جذرها فكرة ديمقراطية. كان يُعتَقد في الأيام السيئة القديمة بأنّ الثقافة شيء تحتاجه في دمك، كالملاريا أو الكريات الحمراء. مشت أجيال لا تحصى طريق الرجل الذي يمكنه التمييز بين الاستعارة المرحة والاستعارة البالية. لم تكن الثقافة شيئاً يمكنك الحصول عليه أكثر من حصولك على زوج ثان من الحاجبين. جاءت الكياسة بصورة طبيعية، وكانت أحكامك على ستندال (Stendhal) ورامبرانت (Rembrandt) عفوية كالعطس، وغريزية كفتح الأبواب للسيدات المسنّات. كانت النظرية، التي وُلِدَت كما رأينا في مكان ما في الغابة الديمقراطية الكثيفة في ستينيات القرن العشرين، تفكر عكس ذلك. فكل ما كنت تحتاجه من أجل المشاركة في اللعبة هو تعلُّم بعض طرائق التحدّث، وليس امتلاك بعض الخيول الأصيلة المربوطة أمام الباب. كانت طرائق التحدّث هذه متاحة من حيث المبدأ لكل شخص.

لا يمكن لأيّ شخص عادي أن يفتح كتاباً عـن النباتـات ويغلقـه بضـربة عنيفـة إذا لم يفهمـه علـى الفـور. لَمّـا كـان الفـن والثقافـة موضوعين مُعقّدين على الأقـل مثـل تعقيـد حيـاة النباتـات، فمـن الغريب أن يكون الحديث عن أيّ منها مفهوماً على الفور. مع هذا، فإنّ الكثير من الناس الذين لم يُدهشـوا حـين وجـدوا علـم النبـات صعباً قد غضبوا قليلاً لعدم قدرتهم على فهم تفسير مـا لمنحوتـة أو رواية معينة. كان ذلك لسـبب مهـم. مـن المفتـرض أن يقـوم الفـن والثقافة بمعالجة قضايا "إنسانية" بدلاً من قضايا "تقنية"، أي بمعالجة الحب والموت والرغبة بدلاً من قانون الأخطـاء أو البنيـة العضـوية للقشريات. يمكننا جميعاً بالتأكيد فهم ما هو "إنساني"، وهذا فـارق مشكوك فيه في الواقع إلى حدٍّ ما. بـرأي أرسـطو، أن نكـون بشـراً شأن تقني إلى حدٍّ ما، مثلما كان الحب في نظـر تومـاس أكوينـاس (Thomas Aquinas)، والرغبـة في نظـر سـيغموند فرويـد (Sigmund Freud)، والموت في نظر متعهد دفن الموتى. ليس من السهل عزل ما هو "إنساني" عمّا هو "تقني" عندما يتعلّق الأمر بالفن.

بيد أنّ الفن يبدو متاحاً من حيث المبدأ لأيّ شخص، بعكس معرفة البنية العضوية للقشريات. بعض المقـالات المكتوبـة عـن القشريات أسهل في الواقع للقراءة ربمـا مـن روايـة "يوليسـيس" (Ulysses) لجـويس أو شـعر بـول سـيلان (Paul Celan). ومع ظهور الحداثة، بدأت لغة الفن تنحرف بصورة راديكالية عن لغـة الحيـاة اليوميـة، بطريقـة تجـدها الكاتبـة جـورج إليـوت[1]

(1) اسم مستعار للكاتبة ماري آن إيفانز (Mary Ann Evans) (1819-1880) وهـي روائيـة إنكليزيـة وصـحفية ومترجمـة وواحـدة مـن أهـم الكاتبـات في العصـر الفيكتوري. عرفت معظم أعمالها بالواقعية والعمق السيكولوجي. (المترجم)

(George Eliot) مثيرة للدهشة بلا شك. قد يتكلّم الناس أحياناً لغة رواية ما مثل "آدم بيد" (Adam Bede) نوعاً ما، ولكن لم يتحدّث أحد إطلاقاً لغة رواية "فينيغانز ويك" (Finnegans Wake)، لكن مع ظهور ما بعد الحداثة، بدا المصطلحان أقرب إلى بعضهما، فلغة وسائل الإعلام وقدر كبير من الثقافة مرة أخرى هما لغة الحياة اليومية. وهذا يعزّز الإيمان (الذي يُعَدُّ نفسه أقدم بكثير من حركة ما بعد الحداثة) القائل إنّ الفن مسألة تتعلّق باهتمامات إنسانية مألوفة، وإنّ ثمة تناقض ذاتي في الحديث عن اهتمامات مألوفة بلغة غير مألوفة.

من الواضح أنّ هذا خطأ، فالأسئلة التي تَهُمُّ الجميع ليست بالضرورة بسيطة. إنّ الرئتين والكبد يَهُمَّان الجميع، لكن المسعفين يناقشونهما بطرائق صعبة نوعاً ما، فقد يقومون بتمييزات دقيقة ويصوّرون عمليات معقدة من النوع الذي لا تتطلّبه لغتنا اليومية. كما إنّ المسائل الأخلاقية تَهُمُّ البشر أيضاً، لكن لَمّا كانت المسألة التي تتناول معنى أن يعيش المرء ميسور الحال من المسائل التي تصعب الإجابة عنها، فقد كان على الفلسفة الأخلاقية أن تطوّر أشكال الكلام المتخصصة من أجل معالجتها. ينطبق الشيء نفسه على الحديث عن العُصاب أو الدولة السياسية، فمن المثير للاهتمام، فيما يتعلق بالعُصاب، أن أحد الأجزاء النادرة للنظرية التي تتسرّب إلى مستوى الشارع هو التحليل النفسي. من المدهش أنّ هذه النظرية الغامضة للغاية هي لهجة الشارع المألوفة، وأصبحت مصطلحات مثل "الأنا" (ego)، و"عقدة أوديب" (Oedipus Complex) و"الشهوة الجنسية" (libido)، و"جنون العظمة" (paranoia) و"اللاوعي"

(unconscious) جزءاً من اللغة اليومية، خلافاً لمصطلحات مثل "الأيديولوجيا" (ideology)، أو "فتشية السلعة" (commodity fetishism) أو "نمط الإنتاج" (mode of production) التي لم تَعُد جزءاً منها.

إنّ السبب الذي يكمن وراء ذلك يستحق الدراسة، فقد يكون السبب إلى حدٍّ ما أنّ ثمة شيئاً غريباً ومثيراً للأحاسيس في لغة التحليل النفسي التي تأسر الخيال العام بطريقة تفتقر إليها لغة الماركسية أو السيميوطيقيا. المثال المدهش الآخر على مصطلح غامض أصبح كلاماً مألوفاً عند الملايين هو اللاهوت، فمصطلحات مثل "الرحمة" (grace)، و"القربان المقدّس" (sacrament)، و"الثالوث" (Trinity) و"الخطيئة الأصلية" (original sin) لا تكاد تكون مصطلحات بسيطة، لكنها بالتأكيد مصطلحات يومية. لن تكون لدى الناس العاديين صعوبة في استيعاب مفاهيم معقدة من هذا القبيل، إذا بدت أنها ترتبط بحياتهم، مثلما لا تكون لديهم مشكلة في فك رموز الاقتصاد المعقدة، إذا تعلّق الأمر بأجورهم.

لقد اعتدنا قضايا تَهُمُّ عامة الناس وتجري مناقشتها بلغة يومية، والصحافة مثال واضح على ذلك. كما اعتدنا قضايا نالت اهتمام الأقليات يجري التعبير عنها بلغة متخصصة، كالمصطلحات التي يستخدمها هواة تربية الحمام أو الساديون المازوخيون. ما هو مزعج أكثر هو أن نسمع أسئلة ذات اهتمام مشترك يُعبَّر عنها بطرائق خاصة، فهذا محبط لأنه يجعلنا نشعر أنه يجب علينا أن نكون قادرين على فهم هذه اللغة عندما لا نكون في الواقع نفهمها. إنّ مناقشة القضايا ذات الاهتمام المشترك

بطرائق متخصصة ليست وصفاً سيئاً لدور المثقف الكلاسيكي. فما حدث في زمننا هو أنّ "المنظّر الثقافي" أصبح مصطلحاً جديداً لما كان يُعرف باسم "المفكّر". و"الثقافة" الآن هي إحدى المجالات الرئيسة التي يمكننا من خلالها إثارة تساؤلات أساسية وبحثية عبَّرت عنها طبقة المثقفين في أوجها بصورة تقليدية.

لم يكن الأمر دائماً على هذا النحو، فمن الناحية التاريخية، تحوّل دور المثقف من مجال إلى آخر. كان على المثقفين أن يجدوا نوعاً من اللغة المحددة التي يمكن من خلالها أن تُثار قضايا إنسانية جوهرية أعم، فقد كانوا يبحثون عمّا يمكن أن نسميه ما وراء اللغة[1] (meta-language) يمكنهم من خلالها الوصول مباشرة إلى أسئلة تتعلّق بالسياسة والأخلاق والميتافيزيقيا وما شابه ذلك. تغيَّر مضمون هذه اللغة من وقت إلى آخر ومن مكان إلى آخر، ففي بعض الأحيان يمكن أن يوفّر أحد الموضوعات الأكاديمية للمثقفين منزلاً مؤقتاً، وأحياناً يوفّر لهم منزلاً آخر. وعاجلاً أم آجلاً، كانوا يميلون إلى أن يجدوا أنفسهم مطرودين بوقاحة من أماكنهم، فيبحثون عن مكان بديل ليقيموا فيه.

ذات مرة، كان اللاهوت ـ الذي يسمّى ملك العلوم الإنسانية ـ المكان الذي نصب فيه المثقف خيمته، فقد ربط اللاهوت الأخلاق والسياسة والميتافيزيقيا والحياة اليومية والحقيقة المطلقة ببعضها بعضاً، ووصل هذا الترتيب إلى نهايته حين أصبح اللاهوت ملك العلوم الإنسانية بمعنى لم يكن تماماً حسن

---

(1) ما وراء اللغة هي لغة تُستخدم لعمل تصريحات حول تصريحات أخرى موجودة في لغة أخرى. (المترجم)

السمعة. إذن، لبعض الوقت، أعطت الفلسفة مساحة لبيت المثقف. في الواقع، إنها لا تزال تفعل ذلك في تلك الثقافات الأوروبية التي لم تختزل الفلسفة إلى مسألة دلالية جافة. في القرن التاسع عشر، كان العلم المكان الواضح للمثقف، وكانت العلوم الطبيعية آنذاك أنموذجاً للمعرفة الإنسانية، بمعانٍ أبعد من طبيعة العالم المادي، فنشر العلم تأثيره في الأخلاق وعلم الاجتماع واللاهوت والفلسفة والأدب وما شابه ذلك، ومن ثم كان نوعاً من مفترق الطرق المزدحم يمكن للمثقف أن يسلكه ليصل إلى المنزل. إذا كان فولتير وروسو مفكّرين نموذجيين في القرن الثامن عشر، فقد أدّى داروين وهكسلي ذاك الدور حتى الكمال في القرن الذي تلا ذلك، لكن القرن التاسع عشر شهد أيضاً صعود ما يسمّى رجل الأدب، الذي تمثلت مهمته في التنقل بين مجالات المعرفة المتخصصة، والحكم عليها من الناحية الأخلاقية على نطاق واسع ومن الناحية الإنسانية المسؤولة اجتماعياً. كان على هذا النوع ـ هواة الفن المطّلع ـ أن يكون بارعاً في أكثر من موضوع إذا كان عليه أن يكسب لقمة عيشه بوصفه مراجعاً أو ناقداً. كما شهد القرن التاسع عشر نمو التخصصات الجديدة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، التي وعدت بتقديم نوع ما يسمّى "ما وراء اللغات".

وهنا يمكن أن نجد جوهر المفكّر الكلاسيكي. لم يكن المفكّرون ببساطة متخصصين ضيّقين. يمكن أن نُعرِّف المفكرين في الواقع بأنهم عكس الأكاديميين. وقد عَدَّ جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) العالم النووي بأنه مثقف فقط إذا وقَّع على

عريضة ضد التجارب النووية. كان المفكرون مهتمين بطرح الأفكار على المجتمع والإنسانية جمعاء؛ لأنهم كانوا منشغلين بقضايا اجتماعية وسياسية وميتافيزيقية جوهرية، لذا كان عليهم أن يكونوا ماهرين في أكثر من مجال أكاديمي. فما التسمية الأكاديمية، على سبيل المثال، التي يمكن ربطها بكتَّاب مثل ريموند وليامز (Raymond Williams)، أو سوزان سونتاغ (Susan Sontag)، أو يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، أو جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) أو ميشيل فوكو (Michel Foucault)؟ ليس ثمة تعبير واضح لوصف هذا النوع من المفكّرين، ولهذا السبب تطفو كلمة "نظرية" الغامضة إلى حيّز الوجود، وحقيقة أنّ عملهم لا يمكن تصنيفه بسهولة هي جزء أساسي من أهميته.

مع هذا، كان ثمة خطر واضح لعدم الخبرة هنا، فحالما نمت المعرفة وصارت أكثر تعقيداً وتقنية، كان ثمة حاجة إلى مفكّرين قادرين على التخلّص من قصر نظرهم العلمي لمعالجة بعض القضايا المقلقة للمجتمع ككل. كانت بعض هذه القضايا في الواقع تُعنى بالقوى ذاتها التي كانت تخلق هذا التقسيم في العمل الفكري أساساً. غير أنه في عالم المعارف المجزأ بقوة، أين ستقف مثل هذه الشخصية؟ وماذا يمكنها قوله فيما يتعلّق بالموضوع؟ أليس عليهم أن يقفوا بعيداً في الخلف إلى درجة أن يغرق خطابهم في دمدمة غير مسموعة؟ كيف يمكن لخطاب اعتدى على تقسيم العمل الفكري نفسه أن يكون مشروعاً من الناحية الفكرية؟

تناقصت باختصار بعض الوظائف الشاغرة للحكماء والأنبياء والأخلاقيين المتجوّلين وكاتبي رسائل العشّاق وفلاسفة الآراء الصادقة والبسيطة وتجّار معنى الكون. كان هذا تقدّماً في أحد معانيه، فقد كان مُفرِّجاً أن يتوقف الأذى الذي ألحقه حديث رجال مستبدين مثل توماس كارلايل (Thomas Carlyle)، أو أن تشعر بدونية بسبب التصريحات العامة المبتذلة التي أطلقها ماثيو آرنولد (Matthew Arnold)، لكن الوضع كان مريحاً للغاية أيضاً لنظام اجتماعي لم يكن لديه حنين خاص لأن يتم تحديه أساساً. كان على المفكرين الآن أن يجدوا طريقة ما لإطلاق مثل هذه التحديات دون الوقوع مرة أخرى في عملية الهواة المبتهجة التي يتمتع بها الرجل العلمي من جهة، أو الاستسلام للعلماء قصيري النظر من جهة أخرى. كانوا محصورين بين السادة (dons) والهواة، ولم يكونوا مرتاحين مع أيّ منهما. كانوا يستكبرون جداً على التخصصات الأكاديمية التقليدية للسادة، لكن لغتهم كانت تقنية أكثر من اللازم في نظر الهواة، فقد كانوا متورّطين سياسياً أكثر من اللازم إلى درجة أنهم لم يشعروا بالراحة مع أيّ من المخيّمين.

من القرن التاسع عشر فصاعداً، بدأ دور المثقف بالانتقال أكثر فأكثر إلى العلوم الإنسانية، وكانت ثمة أسباب عديدة لهذا الانتقال. في عالم يسيطر فيه العلم والتجارة، دُفِعَت العلوم الإنسانية شيئاً فشيئاً إلى الهوامش، لكن هذا قدَّم لها منظوراً بعيد الأفق، وأعطى نظرة إلى النظام الاجتماعي، الذي لم يكن متاحاً جداً لأولئك الذين كانوا في وسط الاهتمامات التجارية والعلمية

والتكنولوجية. إذن، بطريقة ساخرة، كانت سطحية الاهتمامات المتزايدة في مجتمع محافظ هي التي أعطت العلوم الإنسانية نوعاً جديداً من الأهمية الروحية. كان الأمر وما فيه، للأسباب نفسها تقريباً، أنّ من غير المرجّح الاهتمام بها.

لا بُدَّ أن نضيف أنّ العلوم الإنسانية، أو "الثقافة"، كانت أحد الأماكن التي تم فيها تسجيل أزمة الحداثة ككل على نحو أكثر حساسية. كانت الثقافة تدور حول الكياسة والمجتمع والإبداع الخلاق، والقيم الروحية، والصفات الأخلاقية، ونسيج التجربة الحيّة، وكلّها كانت تحت حصار الرأسمالية الصناعية عديمة الروح. بدا العلم والفلسفة وعلم الاجتماع أنها استسلمت لهذا النظام الهمجي، فظهرت الفلسفة مفتونة إلى حدٍّ زائد بالفارق المنطقي بين عبارات مثل "لا شيء يهم" و"لا شيء يُحدث ضوضاء" لتهتم كثيراً بتغيير العالم. افترض الفكر الأخلاقي أنّ المصلحة الذاتية النيّرة كانت القوة الدافعة لحياة الإنسان، وبحث علم الاجتماع بالمجتمع كما كان، وليس كما يجب أن يكون. بدا الأمر كما لو أنّ الثقافة، كونها بديلاً مفقوداً أفضل، قد تُركَت وحدها لتتحمّل المسؤولية.

ليس الأمر أنّ الدين كان في طريقه إلى الانحدار، بل بدت الثقافة كأنها المنتدى الوحيد الذي لا يزال يثير المرء فيه تساؤلات حول الغايات والقيم الجوهرية، في ظل مجتمع غير صبور مع مثل هذه المفاهيم الوهمية. لكن إذا كانت الثقافة انتقادية، فإنّ هذا يرجع ربما إلى عدم أهميتها المتزايدة. يمكن السماح لها لتقوم بمعارضتها الآمنة، فالعديد من حلولها للمشكلات

المعاصرة كانت من خلال النظر إلى الخلف، والأرستقراطية وسمو المبادئ العظيمة، التي أدّت إلى تأكيد شفقتها. كانت في كثير من الأحيان مثل الدين، تُقدَّر من الناحية النظرية، لكنها تُهمَل من الناحية العملية. كانت الثقافة الشيء الذي ترفع قبعتك له وأنتَ في طريقك إلى المصرف. لذا، كانت مجرّد مكان للمفكّر، وهو شخص احتفظ ببعض الهالة الروحية الجليلة، لكنه شخصٌ لم يأخذه أحد بجدية عندما يتعلّق الأمر بمعرفة مكان إنشاء وحدة معالجة الصرف الصحي الجديدة. كان المفكّرون مثل الثقافة داخل المجتمع وخارجه في الوقت نفسه. كانت لديهم السلطة وليست القوة، فقد كانوا رجال الدين العلمانيين في العصر الحديث.

كان ثمة سبب أكثر إيجابية للمناشدة المتزايدة للثقافة عند المفكرين. إذا كانوا في حاجة لتجنّب الباحث الحذر من جهة، والمتخصص المتمرّس من جهة أخرى، فالثقافة هي الطريقة المثلى لفعل ذلك. فمن ناحية، لا يوجد مفهوم أكثر عمومية، وإحدى مواقفها المحرجة في الواقع هي صعوبة معرفة ما أغفلته؛ إذ تراوحت من الذروات النقية للفن إلى الوديان الرتيبة في الحياة اليومية. كان شوبان ثقافة، وكذلك السجل المزدوج للكتب المحتَفَظ بها. من ناحية أخرى، أصبحت الثقافة على نحو متزايد مجموعة متخصصة من المطاردات ـ ولم تَعُد فكرة مجرّدة فحسب، بل صناعة بأكملها، تطلّبت بعض التحقيقات التحليلية المكثفة. إذا استطاعت الثقافة التعبير عن نوعية الحياة الاجتماعية ككل، فيمكنها أيضاً أن تخلق تفسيرات مفصلة عن أنماط الشعر

لدى الطبقة العاملة أو استراتيجيات الحركة التعبيرية[1] (Expressionism). لقد جمعت بين النطاق الواسع والخصوصية. إذا كان لديها النسيج المفتوح الموجود في المفهوم الاجتماعي، فلديها أيضاً تقارب الألياف الموجودة في المفهوم الجمالي. كانت لديها، بالمعنى الدقيق للكلمة، جاذبية طبيعية عند المفكرين، ليس أقلها الآن بسبب أنها لم تَعُد تثير بعض التساؤلات التي تهمّها من داخل السياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة التي أصبحت منتقاة بازدياد. وبناءً عليه، أصبح المفكر المنظِّر الثقافي، وتُركَت الثقافة تحمل الرضيع، ربما لأنّ أولئك الموجودين حولها لاذوا بالفرار.

بيد أنّ الإحساس بأنّ ثمة شيئاً يناقض ذاته حول فكرة نظرية الثقافة لم يندثر قط. كان من الممتع للغاية أن نفكّر عقلانياً بالسياسة أو الاقتصاد؛ إذ إنهما يبدوان من الأمور غير الشخصية تماماً. لذا، فإنهما قدّمتا نفسهما للمعالجة السريرية النزيهة. غير أنّ الثقافة كانت موطن القيمة والعاطفة والتجربة الحسية، فقد كانت مهتمة كثيراً بكيفية الشعور بالعالم بدلاً من كيفية وجوده. لم يكن ذلك النوع من الأشياء التي يجب أن نفكر فيها أو أن نكون لا مبالين بها. كان يُنظَر إلى المفكّرين منذ زمن طويل في الثقافات الأنجلوسكسونية بأنهم جافّون ومحافظون وناكرون للحياة،

---

(1) التعبيرية حركة حديثة في الشعر والرسم بدأت في ألمانيا في مطلع القرن العشرين. كان هدفها الوحيد تقديم العالم من منظور شخصي، وتشويه هذا العالم لأغراض عاطفية من أجل تحريض الأمزجة أو الأفكار. كان الفانون التعبيريون يسعون إلى التعبير عن المعنى أو التجربة العاطفية بدلاً من الواقع المادي الملموس. (المترجم)

لكنهم كانوا أيضاً نائين وآليين. قد يفكر المرء في الموسيقا الافتتاحية المرعبة لبرنامج التلفاز بعنوان "ماسترمايند" (*Mastermind*)، خلافاً للجلجلة الطلابية المبهجة لبرنامج "تحدّي الجامعة" (*University Challenge*). ثمة شيء تقشعر له الأبدان حول الفكر. لقد فصل تاريخ العقلانية الغربية الفكر عن العواطف، تاركاً إياه متجمّداً وعديم الشعور على نحو خطر. كان المفكرون مثل أتباع القائد روبسبير (Robespierres) رقيقي الشفاه في الكابوس الأنجلوسكسوني. فهل يمكن للمنظِّر أن يلاحظ عاطفة فنية، ناهيك عن أن يكون لديه أيّ شيء يقوله عنها؟

غير أنّ الصورة الشعبية للمفكرين مربكة في الواقع على نحو يائس. إذا انتُقدوا على أنهم باردو القلوب، فإنهم متهمون أيضاً بأنهم متحيّزون بحماس. إنهم، من وجهة نظر محافظة، يجمعون في الواقع بين أسوأ ما في العالمين، فهم يلقون، من جهة، نظرة بعيدة وباردة إلى الورع والعادات العزيزة على قلوب الناس التقليديين. وهم مرتبطون، من جهة أخرى، بالضغينة والجدل والتحيّز. إذا نظرت إليهم نظرة فولاذية حادة وبوجه عابس، فإنك ستجد شعرهم همجياً وفوضوياً بصورة مضحكة. ومن ثم فإنهم خليط غريب من المهرّجين والأطباء السريريين؛ إذ يسخر منهم الجميع بقدر ما يخافونهم.

غير أنّ التناقض واضح تماماً، وذلك لأنّ المفكرين يسعون إلى دراسة العادات والتقوى، بدلاً من التسليم بها، وأنهم محفّزون لإثارة الضجة من أجل التغيير الاجتماعي. إنّ عزل نفسك عن تلقي التقوى، كالحاجة إلى فرض إجراءات صارمة

على النقابيين تترافق مع عاطفة نحو مجتمع يُعامَل فيه الشعب الكادح بأنه أقل من سلعة قابلة للتخلّص منها. لا يخلو المفكرون الراديكاليون من العاطفة، مثلما تنقصهم المشاعر المحافظة. إذا حاولتَ النظر دون تحيّز إلى بنية المجتمع العامة، فقد ينتهي بك المطاف أن تُتهَم بالاعتقاد بأنه في حاجة إلى إصلاح جذري، فالمتحيز واللامتحيز ليسا بالضرورة على خلاف. كان التحيّز الشعبي محقاً في رؤية المفكّر الكلاسيكي بأنه يجسّد الحالتين معاً، حتى لو كانت فيه فكرة قيّمة وبسيطة حول السبب وراء ذلك.

من الغريب أن نرفض المفكرين الثقافيين كونهم مفكرين ومخلوقات تفتقر إلى العواطف عندما توجد وهي تعمل في هذه الأيام على الجنون والخيال والمازوخية السادية، وأفلام الرعب، والإغراء، والمواد الإباحية والشعر الفصامي. يجد بعض الناس هذه الموضوعات تافهة، لكن الناس الغريبين جداً يجدونها فكرية على نحو مضجر. على أية حال، فإنّ دراسة الصور الخيالية المتعلّقة بالأزهار في شعر ألفريد تينيسون (Alfred Tennyson) ليست بالضبط مطاردة ديونيسية[1]. ما يفتقده نقاد نظرية الثقافة هذه هو إثارتها المحضة، فهذه هي، فوق كل شيء، التي استقطبت أجيال الطلاب إليها، فضلاً عن الاعتقاد بأنها تثير قضايا جوهرية مهملة أحياناً نتيجة النقد التقليدي. يتذمر أحياناً منتقدو النظرية بأنّ أنصارها يجدون النظرية أكثر إثارة من الأعمال الفنية التي تلقي الضوء عليها، لكنها تكون كذلك في بعض الأحيان فقط. إنّ فرويد

(1) أي منسوبة لديونيسوس (Dionysus) إله الخمر في الميثولوجيا الإغريقية (المترجم).

أكثر روعة من سيسيل داي لويس[1] (Cecil Day Lewis)، وكتاب فوكو "نظام الأشياء" (*The Order of Things*) أكثر تشويقاً وأصالة من روايات تشارلز كينغسلي (Charles Kingsley).

إنّ افتراض أنّ النظرية قيِّمة لمجرّد أنها تلقي الضوء على أعمال فنية افتراضٌ مثير للاهتمام، ووراء هذا الافتراض في مكان ما يكمن الاقتناع المتشدد بأنّ كل ما هو غير مفيد، وليس لديه قيمة نقدية فورية، هو شكل من أشكال انغماس الذات. كل شيء انطلاقاً من التفكير إلى المضاجعة يجب أن يُسوَّغ وجوده قبل أن تُقام بحقه محكمة الاستفادة المتزمتة. حتى أفكارنا يجب أن تكون مفيدة جداً. لا يوجد اعتراف هنا برغبة بيرتولت بريخت (Bertolt Brecht) القائلة بأنّ التفكير يمكن أن يكون "متعة حسية حقيقية"، فلا قيمة لها ما لم يرتبط التفكير مباشرة بالفعل. من الصعب أن نرى كيف يمكن تسويغ علم الفلك بناءً على هذه الأسس، فاليسار السياسي له رؤيته الخاصة به لهذه البراغماتية المحافظة، على افتراض أنّ "النظرية" يجب دائماً أن توجَّه مباشرة لتصبح "ممارسة"، فالتحديق في جاكسون بولوك[2] (Jackson Pollock) مسموح به فقط إذا قدَّم ذلك إسهاماً ملموساً لتحرير الطبقة العاملة.

من الصحيح أنّ النظرية يمكنها أن تلقي الضوء بقوة على أعمال الفن. (على الرغم من البعض الذين يتظاهرون بأنهم ينظرون إلى هذا الأمر على أنه التسويغ الوحيد، فهُم يشكِّكون

(1) شاعر إنكليزي إيرلندي (1904-1972) وكاتب قصص غامضة وصانع أفلام وثائقية، وهو أيضاً والد الممثل دانيال داي لويس. (المترجم)

(2) جاكسون بولوك (1912-1956): رسام أمريكي مشهور يُعَدّ من مؤسسي الحركة التعبيرية التجريدية في الفن. (المترجم)

في الواقع في قدرتها على القيام بذلك)، لكن في إمكانها أيضاً أن تنير عقولنا بوفرة بطريقتها الخاصة. ليس ثمة فرع واحد من فروع نظرية الثقافة ـ كالنسوية والبنيوية والتحليل النفسي والماركسية والسيميوطيقيا وما شابه ذلك ـ يقتصر من حيث المبدأ على مناقشة الفن، أو بدأ الحياة بالفعل هناك. هذا، من وجهة نظر بعض نقادها، كافٍ تماماً ليجعلها غير مؤهلة. لقد نسوا أنّ هذا صحيح أيضاً في الكثير مما يسمّى بالنقد التقليدي. (ونقول "ما يسمّى" لأنّ المفهوم الضيّق للنقد على أنه "جمالي" على نحو صاف ليس في الحقيقة تقليدياً على الإطلاق. إنّ أفكارنا الراهنة نفسها عن الجمالي حديثة العهد، وقد أطلق النقد الحياة في المجتمع القديم بوصفها بلاغة؛ إذ كان دائماً متنوعاً في استخداماته وسياسياً في تأثيراته). من الصحيح أنه في أيّ نظام اجتماعي يحتاج إلى الإصلاح على نحو عاجل، يجب في الواقع استخدام النظرية لأغراض سياسية وعملية، لكننا سنعلم أنّ أيّ نظام اجتماعي قد تحسَّن في هذا الصدد حين يزول شعورنا بضرورة تسويغ تفكيرنا في محكمة الاستفادة. سنكون قادرين على التفكير من أجله، دون الشعور بالدافع العصبي للاعتذار له. فعلى سبيل المثال، سنرى بأنّ فرويد جدير بالقراءة من أجله وحده، وليس لمجرّد إلقاء الضوء على كتاب **أين توجد الأشياء البرية**[1].

طوّرت نظرية الثقافة عادةً وهي طرح ما يمكن أن نسمّيه ما وراء الأسئلة، فبدلاً من سؤال "هل هذه القصيدة قيِّمة؟" تسأل: "ماذا نعني إذا قلنا عن قصيدة ما بأنها جيدة أو سيئة؟"،

---

(1) كتاب مصوّر للأطفال ظهر في عام 1963 ألفه الكاتب الأمريكي موريس سينداك.

وبدلاً من سؤال ما إذا كانت للرواية حبكة غير قابلة للتصديق، فإنها تسأل نفسها: ما الرواية أساساً؟ وبدلاً من السؤال ما إذا كانت كونشيرتو الكلارينيت عاطفية أكثر من اللازم لتكون مقنعة تماماً، فإنها تستفسر عن الظروف المادية التي تحتاجها لتنتج كونشيرتو أساساً، وكيف يمكن لهذه الظروف أن تساعد في تشكيل العمل نفسه. يناقش النقاد الرموز، في حين يسأل المنظِّرون السؤال الآتي: بأيّ عملية غامضة يمكن لشيء أن يرمز إلى شيء آخر؟ يتكلّم النقاد عن شخصية كوريولانوس، في حين يسأل المنظِّرون السؤال الآتي: كيف يمكن لنمط من الكلمات على الصفحة أن يظهر بأنه يصف شخصاً ما؟

لا يحتاج أيّ سؤال من هذه الأسئلة الماورائية أن يستبدل مباشرة أسئلة نقدية. يمكنك أن تسأل كلا النوعين من الأسئلة في آنٍ واحد، لكن النظرية، بطريقتها المتواضعة، تزعزعها الطريقة التي يبدو فيها النقد الفني التقليدي أنه يُسلِّم بخفّة وأكثر مما ينبغي. كما إنها تتحرّك بسرعة أكثر مما ينبغي، وبتأكيد ذاتي، رافضةً أن تدفع الأسئلة بعيداً عنها؛ إذ لها جوّ خاص يجعلها تبدو أنها تعرف كل الأشياء التي لسنا متأكدين منها فعلاً. بهذا المعنى، فإنّ النظرية أقل تزمّتاً من النقد التقليدي، وأكثر إلحاداً وانفتاحاً من حيث العقل، فهي تحتاج إلى التسليم بأفكار مصوّرة مسبقة، والتدقيق في افتراضاتنا العفوية قدر المستطاع. يجب على التفسير، بطبيعة الحال، أن يبدأ من مكان ما. من حيث المبدأ، يمكن إرجاع هذه المسألة إلى الوراء بلا نهاية، لكن وسائل الحديث المتلقاة عن الثقافة متهوّرة نوعاً ما أكثر من اللازم فيما تتخذه بأنه مقروء.

من وجهة النظر هذه، يبدو أنّ المنظِّرين المعارضين يفتقرون إلى الفضول بطريقة ملحوظة. فعلى الرغم من أنهم قد يدرسون، على سبيل المثال، النثر الروائي لسنوات عدة، فإنهم لا يبدون أبداً أنهم توقفوا ليسألوا أنفسهم عن طبيعة النثر الروائي في واقع الأمر. يبدو الأمر مثل رعاية حيوان لسنوات عدة دون أيّ معرفة ما إذا كان غريراً أو أرنباً أو نمساً مشوّهاً. هذا لا يعني افتراض أنّ ثمة إجابة واحدة فقط، أو حتى أيّ إجابة مُرضية على الإطلاق، لمسألة ما هو النثر الروائي. إنه مجرّد اقتراح أنّ السؤال جدير بأن يُسأل.

يمكن للمرء أن يبدأ بالإجابة عنه من خلال الإشارة إلى أنّ النثر نوعٌ من الكتابة لا يمكنك الكذب فيه أو قول الحقيقة أو ارتكاب أيّ خطأ. لا يمكنك الكذب في النثر؛ لأنّ القارئ لا يفترض أنك تنوي أن تكون صادقاً، فجملة "في يوم من الأيام كانت هناك فتاةٌ صغيرة تدعى غولديلوكس" ليست صحيحة، لكنها ليست كذبة أيضاً، وعبارة "آه لا، لم يكن هناك" ليست إجابةً ذات صلة، على الرغم من أنها إجابة صحيحة، فالكذب يعني قول ما هو زائف مع وجود نيّة للخداع، وليس ثمة شخص يخدعنا بأنّ غولديلوكس موجودة حقاً. إنّ جملة "إنه ينعش الأجزاء التي لا يمكن للبيرة الأخرى أن تصل إليها" غير صحيحة، لكنها ليست كذبة أيضاً؛ إذ لا نتوقع أحداً أن يصدِّق هذه المبالغة الواضحة حرفياً. يمكن دائماً إعادة كتابة عبارة: "في يوم من الأيام كانت هناك فتاة صغيرة تدعى غولديلوكس": "أدعوكم إلى تخيّل عالم خيالي فيه فتاة صغيرة اسمها غولديلوكس". حتى لو كانت هناك بالفعل فتاة صغيرة اسمها

غولديلوكس، والتقت فعلاً بثلاثة دببة، فإنّ هذا لن يؤثر في الحالة الخيالية للقصة، فهذه القصة ليست موجودة لتقدّم لنا معلومات واقعية، وإنما لتقدّم ما يمكن تسميته بالحقيقة الأخلاقية، وحقيقة أنّ هذه الحقيقة في حالة "غولديلوكس" تافهة إلى حدٍّ ما وأيديولوجية على نحو صارخ ـ كونها لا تعبث بممتلكات الآخرين الخاصة، حتى لو كان لها شعر، وكانت غضوبة وتتهادى على أربعة أرجل ـ لا تقدّم أيّ فارق لهذه الحقيقة.

بمعنى آخر؛ لنكون متأكدين يمكن للنثر أن يكون أصدق من الحياة الواقعية، التي تخلط أحياناً الأشياء بيأس أو الأشياء الخاطئة والعادية. كان من خطأ الحياة الواقعية أن تجعل بايرون يموت من الحمّى في اليونان بدلاً من الموت بعيار ناري في المعركة من أجل استقلال اليونان. كان التاريخ لا يبالي حين سمح لعندليب فلورنسا الفيكتوري النموذجي بالبقاء لوهلة من الزمن في القرن العشرين، أو أن يسمح لروبرت ماكسويل[1] (Robert Maxwell) أن ينسلّ بلطف في المحيط ويهرب من العار أمام عامّة الناس. يمكن للفن أن يعالج كل هذه الأمور ببراعة أكثر.

بمعنى آخر؛ لا يستطيع النثر قول الحقيقة. إذا جاءت مؤلّفة لتؤكّد لنا أنّ ما تشدّد عليه الآن هو صحيح فعلاً ـ وأنّ ذلك حدث حقاً حرفياً ـ فإننا سنفهم ذلك بأنه بيانٌ خيالي. إنّ الروائيين وكتّاب القصة القصيرة هم مثل الصبي الذي صرخ قائلاً: ذئب، فهم محكوم عليهم ألا يصدقهم أحد دائماً. يمكنك أن تُدرج

(1) روبرت ماكسويل (1923-1991) صاحب مؤسسة إعلامية ولد في تشيكوسلوفاكيا وأصبح فيما بعد عضواً في البرلمان البريطاني. (المترجم)

البيان في حاشية منفصلة وتوقّع عليها بالأحرف الأولى من اسمك مع التاريخ، لكن هذا لن ينقلها من الخيال إلى الواقع. إنّ العنوان الفرعي "رواية"، لكتاب ما، يكفي لضمان ذلك. في رواية "الدكتور فاوستس" (*Doctor Faustus*)، يتوقف توماس مان (Thomas Mann) ليُكرِّم شخصاً حقيقياً، وهو رجل يمكن لنا بالفعل أن نصدّق وجوده، لكن لا شيء يمكن أن يوقفنا عن اختيار هذا المرجع بطريقة خيالية. حتى لو صرَّحت الرواية بحقائق فعلية، فإنها لا تصبح بطريقة ما أصدق. مرة أخرى، إنّ حقيقة أننا نعلم بأنّ هذه رواية يضمن لنا أننا لا ندقق في هذه البيانات لقيمتها الحقيقية، ولكننا نفهمها بوصفها جزءاً من تصميم بلاغي عام. فلا توجد الروايات لتقول لنا إنّ اللوريس هي إحدى الثدييات الليلية التي تسير بخُطا بطيئة، أو إنّ هيلينا هي عاصمة ولاية مونتانا. هذه الروايات تقوم بتعبئة هذه الحقائق بوصفها جزءاً من نمط أخلاقي.

من الصعب على الخيال أن يرتكب الأخطاء؛ لأنّ إحدى التعليمات غير المرئية التي تلازمه هي الآتي: "افهم كل شيء يُقال هنا بنيِّة مسبقة". إذا جعل مؤلّف ما من نابليون فتاةً مراهقة، فإننا سنفترض أنّ هذه ليست مجرّد نتيجة لصدمة إهمال المربين، وإذا أخطأت الفتاة باستمرار في تهجئة اسم نابليون، فإننا سنفترض أنّ ذلك مجرّد خطأ مطبعي، ومن ثم فإنها ليست جزءاً من النص الأدبي نفسه. إنّ النثر، باختصار، شكل مثالي لأولئك الذين لديهم فهم هَشٌّ للعالم الواقعي، فلا يمكن لأحد أن يكشف جهلهم. هذا ما يفسّر سبب وجود علاقة حميمة بين المفكرين الأخرويين والكتّاب المبدعين الذين يسكنون عادةً في الجسد نفسه.

قد يشعر معارضو النظرية بأنّ إثارة أسئلة من هـذا النـوع أمـرٌ شرير وآلي وقاسي القلبِ ومتحيّز على نحو شنيع، في حـين قـد يرى آخرون أنه في الواقع أمرٌ مثير للاهتمام. لنأخذ، على سـبيل المثال، الفرق بين الشعر والنثـر. إنّ الطريقـة المرضـية الوحيـدة لوصف هذا الفـرق هـو أنّ في الشـعر يقـرّر الشـاعر أيـن تنتـهي الأبيات، في حين يقرّر ذلك في النثر ضاربُ الآلة الكاتبة. لمعرفة السبب في أنّ هذه هي الطريقة الوحيدة المناسـبة لوصـف الفـرق بين الشكلين ـ وأنّ لا فائدة من الاختلافات الظـاهرة والواضـحة جداً ـ يجب عليك أن تقرأ بعض النظرية.

أو فكِّر في مدى مـا يجلبـه القـارئ إلى العمـل الأدبي، وإلى أيّ مـدى يقـدّم العمـل لنفسـه. لنأخـذ، علـى سـبيل المثـال، الجملـة الهزليـة الأولى الـتي لا تُقهـر في قصـة إيفلـين واف (Evelyn Waugh) القصـيرة "نزهـة السـيد لوفـداي القصـيرة": «"لن تجد والدك قد تغيّر كثيراً" قالت السيدة ليـدي موبنـغ لَمّـا استدارت السيارة إلى بوابة كاونتي أسيلم». هذا حقـاً شـكل مـن أشكال السخرية الإنكليزية، فقد جلبـت (الجنـون) اللحظـي إلى جانب الارتجال اليومي. تتربص الشفة العليا القاسية في مكان مـا وراء هذه الأداة الهزلية، عندما يمرّ ما هو بشع أو كارثي بإخفـاق لا أحد يكترث له.

بيد أنّ جملة واف هيٍ مثالٌ جيد أيضاً على تصريح مكبوح في اللغة الإنكليزية. إنها تُذكرنا، بـالمعنى الـدقيق للكلمـة، إلى أيّ مدى يُكبَح الأدب كلّه، حتى في أعظم حالاته الميلودرامية السيئة جداً. كما إنها تُوضِّح كيف يُزوِّد قارئ العمـل الأدبي دون وعـي

المعلومات التي نحتاجها لفهم ذلك العمل، أو القيام بافتراضات جوهرية قد لا يكون لها ما يسوّغها تماماً. نفترض أنّ السيدة موبنغ تتحدّث إلى طفل من أطفالها يجلس إلى جانبها في السيارة، وهو أيضاً نسلٌ لسجين في الملجأ أوشكا أن يزوراه. كما نفترض أيضاً أنّ السجين الذي نحن بصدده هو زوج السيدة موبنغ، أي اللورد موبنغ على ما يبدو.

لكن لا شيء من هذا مذكورٌ في الواقع. سنكتشف، بطبيعة الحال، حقيقة الأمر حين نتقدّم في القراءة، لكن لا يزال في إمكاننا التمتع بالكوميديا المقتضبة للجملة الافتتاحية ببساطة إذا قمنا ببعض الافتراضات. لو افترضنا أنّ الأب الذي نتحدّث عنه في الواقع هو زوج السيدة موبنغ، فإنّ الحافة الكوميدية لعدم مبالاتها القاسية تصبح ملحوظة. تعمل الدعابة عملها بالفعل لو افترضنا أنّ الأب نزيل في الملجأ، على الرغم من أنّ هذا افتراض محض. قد يكون الأمر أنّ السيدة موبنغ قد ذكرته ببساطة في أثناء زيارتها للملجأ لأغراض أخرى، أو أنه بالفعل موجود في المبنى، لكنه أحد أفراد الطاقم الطبي. إنّ عدم تغيّر الأب كثيراً يوحي على نحو ممتع بأنه كان مجنوناً تماماً حين كان طليقاً، على الرغم من أنها قد تكون طريقة السيدة موبنغ لإعادة طمأنة ابنه أو ابنته أنه على الرغم من حبسه، إلا أنه بقي معقولاً جداً كما كان دائماً. إنّ بناء الجملة ("عندما استدارت السيارة...") تشير إلى التلميحات الغامضة للسائق، فقد كانت السيدة موبنغ أكثر فخامة من أن تقود السيارة بنفسها، على الرغم من أنّ هذا أيضاً استدلال قرائي.

من العار أن نخرب نكتة جيدة بالكثير من النظرية، لكن معرفة ما تتطلّبه الكوميديا لتعمل أمرٌ مثير للاهتمام، فقد يمكن للمرء أن يلاحظ أن فعل ذلك قد يشمل مجرّد مساحة بسيطة من القراءة الدقيقة والمعقولة، أي نوع القراءة الذي يُقال بأنّ المنظِّرين غير قادرين على القيام بها. إنّ عدم قدرة النظرية على القراءة الدقيقة هي واحدة من شكاوى معارضيها الأكثر تكراراً، فهي مفهومة الآن تقريباً بأنها حكمة مثل الإيمان بأنّ الصلع غير قابل للشفاء، أو أنّ نعومي كامبل (Naomi Campbell) تفتقر إلى التواضع. في الواقع، إنها زائفة تماماً تقريباً. بعض النقاد النظريين هم قرّاء مهملون، لكن هذه أيضاً هي حال بعض النقاد غير النظريين. حين يتعلّق الأمر بمفكر مثل جاك دريدا، فقد يكون أكثر الاتهامات المناسبة له هو أنه قارئ مجد ومثابر أكثر مما ينبغي، وأنه يقف قريباً جداً من العمل الأدبي، ليبحث بدقة في أعمق معالمه المجهرية، وكأنه لوحة عندما يُنظَر إليها عن قرب جداً فإنها تهدد بالتفكك إلى مجموعة من الخطوط والضباب. يمكن أن يُقال الشيء نفسه عن الكثير من الكتّاب التفكيكيين. برأي معظم المنظِّرين الأساسيين الآخرين، فإنّ الاتهام بالوقوف بعيداً عن العمل الأدبي أكثر مما ينبغي لن يدوم ببساطة، فأغلبهم يقرؤون بثبات تماماً مثل النقاد غير النظريين، في حين يقرأ البعض منهم أكثر من ذلك بقليل[1].

(1) بعض الأمثلة: ثيودور أدورنو في دراسته لبريخت، ووالتر بنيامين لبودلير، وبول دي مان لبروست، وفريدريك جيمسون لكونراد، وجوليا كريستيفا لمالارميه، وجيفري هارتمان لوردزورث، ورولان بارت لبلزاك، وفرانكو موريتي لغوته، وهارولد بلوم لستيفنز، وجي هيليس ميلر لهنري جيمز، ويمكن توسيع هذه اللائحة لتشمل أسماء أخرى.

يفترض دعاة التحليل الدقيق أحياناً أنّ ثمة مسافة مثالية يجب إقامتها بين القارئ والعمل الأدبي، لكن هذا مجرّد وهم؛ إذ تنطوي القراءة والمشاهدة والاستماع على تغيير التركيز المستمر، مثلما ننقَضُّ أحياناً على شيء ما ضال، وأحياناً ننسحب لننتقد كل شيء. تقترب بعض القراءات أو الرؤى من العمل وجهاً لوجه، في حين يمشي آخرون إلى جانبه بخجل، ويتشبّث البعض بما يكشفه تدريجياً بوصفه عملية زمنية، في حين يهدف آخرون لأخذ لقطة فوتوغرافية أو إصلاح مكاني. قد يقتطع البعض شرائح جانبية منها، في حين ينظر إليها آخرون من مستوى الأرض. ثمة نقاد يبدؤون وأنوفهم محشورة في العمل، فيمتصون انطباعاته الأولى الأكثر بدائية، قبل أن يخطو النقاد إلى الوراء تدريجياً ليشملوا المناطق المحيطة به. لم يكن أيٌّ من هذه الأساليب صحيحاً، فلا توجد أيّ صحة أو عدم صحة حوله.

ثمة افتراض شائع بين نقاد النظرية هو أنّ النظرية "تدخل بين الناقد والعمل الأدبي، فتضيف قسمها الأكبر بين الاثنين، وتلقي بظلالها الخرقاء على الكلمات الموجودة في الصفحة أو الأشكال المرسومة على القماش. كما إنها شبكة سميكة من العقيدة الموضوعة على كامل العمل الأدبي، فتسمح بأجزاء منتقاة منها فقط أن تختلس النظر إليها. أما الأجزاء الأخرى فتصبح مشوّهة أو محجوبة تماماً. علاوةً على ذلك، توضع الشبكة ذاتها بصورة روتينية على كل عمل يعترض طريقها، فتدمّر طابعه الفريد وتمحو اختلافاته. من الصحيح أنّ بعض النقد يتصرّف بهذه الطريقة، لكن ليس النقد كلّه نظرياً. فالسادة الذين يكتبون رسائل

حب للحسناوات، الذين أداروا العرض النقدي قبل بضعة عقود مارسوا بالتأكيد مثل هذه الفلترة المذهبية. بعض أجزاء الفن التي تُعنى بالجندر أو الصراع الطبقي أصبحت ممنوعة بصورة منتظمة، في حين كان ثمة شعور بأنّ النقد السلبي الذي قدّمه الكتّاب العظماء فظٌّ، وتم قبول السياق الاجتماعي للفن فقط بأسلوب شرائحي للغاية. أما المفردات الفائضة نفسها: "رائع على نحو ملحوظ"، و"قوي على نحو مذهل" و"طبيعي على نحو محزن"، و"منجز على نحو رفيع"، فُرِضَت بقسوة على كل عمل. أدخلت الأحكام المسبقة للطبقة الأرستقراطية نفسها عنوةً على نحو أخرق بين القارئ والعمل الأدبي.

إنّ الفكرة كلّها - القائلة بأنّ اللغة النقدية التي "تُدخِل" نفسها بين القارئ والعمل الأدبي - هي في الواقع استعارة مكانية مضلّلة. بعض التعليقات النقدية غير مفيدة بالفعل، لكن هذه ليست أفضل طريقة لمعرفة السبب، ودون أفكار مسبقة من نوع ما، لن نكون قادرين حتى على تعرّف العمل الفني أساساً. دون نوع ما من اللغة النقدية المتوفرة لدينا، لن نعرف ببساطة عمّا نبحث عنه، مثلما لا توجد فائدة في التأمل ما لم تكن لدينا مفردات تساعدنا على تعرّف ما هو موجود داخل أنفسنا. ستصبح وجهة النظر اللامبالية كلياً للعمل الأدبي، التي لا تنظر إلى العمل من زاوية محددة عمياء، وستكون في حيرة تماماً، وكأنها زائرة من ألفا سنتوري[1] (Alpha Centauri) تواجه المسلسل الكرتوني "عائلة سمبسون" (*The Simpsons*).

(1) نجم لامع في السماء يُعَدّ من أقرب النجوم إلى الشمس. (المترجم).

تسمح لنا المفاهيم النقدية في أفضل فوائدها بالوصول إلى الأعمال الفنية، لا أن تمنعها أو تحجبها عنا. هذه المفاهيم هي طرق للحصول على هذه الأعمال أو التعامل معها. قد يكون البعض منها ذا قبضة أكثر فعالية من غيرها، لكن هذا التمييز لا يحدد الفرق بين النظرية وغير النظرية. إنّ المفهوم النقدي، وحتى المفهوم عديم الجدوى أو الذي يفتقر للوضوح، ليس شاشة منسدلة إلى الأسفل بيننا وبين العمل الفني، بل إنها وسيلة محاولة للقيام بالأشياء بها، فالبعض منها يعمل والبعض الآخر لا يعمل. كما إنها تختار في أفضل حالاتها بعض مزايا العمل كي نتمكن من وضعها ضمن سياق مهم. ثمة مفاهيم مختلفة ستكشف عن مزايا مختلفة. يُعَدُّ المنظِّرون تعدديين في هذا الصدد، فلا توجد مجموعة من المفاهيم تفتتح العمل أمامنا في مجمله، والفرق الأساسي يكمن بين تلك المفاهيم المألوفة جداً بالنسبة لنا إلى درجة أنها أصبحت شفافة مثل كلمات مثل "خبز"، وتلك التي لا تزال تحتفظ بغرابة الكلمات مثل "العناب". هذه الكلمة الأخيرة هي التي تسمى عموماً "نظرية"، على الرغم من أنّ كلمة "عناب" ليست في الواقع أغرب من كلمة "خبز".

ما هي إنجازات نظرية الثقافة؟ بادئ ذي بدء، لقد حررتنا النظرية الثقافية من فكرة أنّ ثمة طريقة صحيحة واحدة لتفسير العمل الفني. ثمة نكتة عن كاثوليكي عالمي مزيّف اعترف لزميله البروتستانتي بأنّ ثمة سبل عدة لعبادة الله: "أنت بطريقتك، وأنا بطريقة الله". وهذا يشير إلى حدٍّ كبير كيف ينظر العديد من النقاد المحافظين إلى المنظِّرين، فهم أنفسهم يقرؤون العمل كما

يرغبون أن يُقرأ، في حين يصرّ المنظِّرون على نحو استثنائي على استيراد الكثير من الأفكار الخيالية إليه. إنّ رؤية قصيدة "الأرض اليباب" (*The Waste Land*) بأنها تطيل التفكير في الفراغ الروحي للإنسان دون وجود الله هي قراءة ما هو موجود على الصفحة، لكن رؤية القصيدة بوصفها علامة على الحضارة البرجوازية المنهكة في عصر الحرب الإمبريالية تعني أن تفرض نظريتك الخاصة على القصيدة. إذا تحدّثنا عن الاستكشاف الروحي لدى الروائي د. هـ. لورانس (D.H. Lawrence)، فإننا سوف نكون صادقين مع النصوص، في حين إذا تحدّثنا عن النزعة الجنسية في عمله فإننا نلويها لتناسب أهدافنا السياسية الخاصة بنا.

إنّ قراءة رواية "مرتفعات وذرنغ" (*Wuthering Heights*) بأنها رواية تتناول الموت تعني الاستجابة لما هو موجود أمامك، في حين أنّ قراءتها بأنها رواية تتناول دافع الموت، فإنّ هذا يعني أن نترك فرويد يأتي بينك وبين شخصية هيثكليف في الرواية. تدور روايات الكاتبة جين أوستن (Jane Austen) حول الحب والزواج والقيم الأخلاقية، فأولئك الصم فقط لمطالب القلب يرون كل هذا بأنه غير قابل للانفصال في رواياتها المتمحورة حول الملكية والطبقة الاجتماعية. إنّ قراءة الشاعر فيليب لاركن (Philip Larkin) باستقامة تعني أن نُقدِّر أسفه الشديد لاندثار إنكلترا الرعوية، في حين أن قراءته ضمن اعتبارات أيديولوجية تعني أن نرى شعره بأنه جزء من بريطانيا المنهكة في المرحلة ما بعد الإمبريالية.

إنّ الاعتراف بأنّ لمسرحية "الملك لير" (*King Lear*) أكثر من معنى لا يعني الادعاء بأنها يمكن أن تعني أيّ شيء على الإطلاق. فلا يعتقد المنظِّرون أنّ أيّ شيء يمكن أن يعني أيّ شيء، وكل ما في الأمر يتعلّق بأسبابهم حول عدم اختلاف هذا الشيء إلى حدٍّ ما عن التفسيرات الأخرى. إنّ الاستبداديين فقط هم الذين يخشون من أنّ البديل الوحيد لمعتقداتهم الخاصة هي ليست معتقدات إطلاقاً، أو أيّ معتقد تريده أنت. يرى المستبدون، مثل الفوضويين، أنّ الفوضى تحيط بهم، لكن الفوضويين يَعُدُّون هذه الفوضى خلّاقة، في حين يَعُدُّها المستبدون تهديداً. إنّ المستبد هو مجرّد صورة مرآة للعدمي، غير أنّ المعنى الحقيقي ليس منحوتاً في الحجر ولا متاحاً للجميع، ولا مطلقاً ولا يتعلّق بسياسة عدم التدخل. عليك أن تكون قادراً على انتقاء ملامح العمل الفني الذي سيدعم تفسيرك له. ثمة العديد من هذه السمات المختلفة القابلة للتفسير بطرق مختلفة، وما يُعَدُّ سمة هي في حدٍّ ذاتها سمة مفتوحة للنقاش، فلا توجد فرضية نقدية منيعة، بل كل منها قابل للتعديل.

ما الإنجازات الأخرى التي أضافتها نظرية الثقافة إلى صفها؟ لقد أقنعتنا أنّ ثمة أشياء كثيرة تشارك في صنع العمل الفني إلى جانب المؤلّف. لدى الأعمال الفنية نوع من "اللاوعي"، الذي لا يقع تحت سيطرة منتجي هذه الأعمال. وصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ أحد هؤلاء المنتجين هو القارئ أو المشاهد أو المستمع، وأنّ متلقي العمل الفني ما هو إلا منتج مشارك فيه، ومن دونه لا يمكن للعمل أن يدخل حيّز الوجود. لقد أصبحنا

أكثر حساسية للعبة السلطة والرغبة في المصنوعات اليدوية الثقافية، وأكثر حساسية كذلك للطرق المتنوعة التي يمكن من خلالها تأكيد السلطة السياسية أو تفنيدها. نفهم أيضاً أنّ هذه مسألة تتعلّق بشكلها بقدر ما تتعلّق بمضمونها. برز شعور أكثر حدّة عن الانتماء الوثيق لأعمال الثقافة بأزمانها وأماكنها المحددة ـ كيف يمكن لذلك أن يثريها بدلاً من أن يقلّل منها؟ ينطبق الشيء نفسه على استجاباتنا لها، فهي استجابات محددة تاريخياً دائماً. لوحظ وجود اهتمام أكبر بالسياقات المادية في مثل هذه الأعمال الفنية، وإلى أيّ مدى تَجذَّر الكثير من الثقافة والكياسة في التعاسة والاستغلال. وصلنا إلى معرفة الثقافة في معنى أوسع بوصفها ساحةً يمكن أن يستكشف فيها المنبوذ والمحروم المعاني المشتركة ويؤكّد الهوية المألوفة.

وبين كل هذه المكاسب، كان المكسب الأكثر إثارة للجدل هو الرابط بين الثقافة والسلطة. الفكرة الأساسية عن الثقافة في نظر الليبرالي أو المحافظ هي أنها تماماً عكس السلطة. إنها في الواقع أحد الأماكن المحاصَرة والمباركة، التي لا يزال في إمكاننا الهروب إليها من تأرجح السلطة البغيض. لَمّا ازداد وقوع الحياة الاجتماعية في ظلّ سيادة الفائدة، كانت الثقافة قريبة لتذكّرنا بأنّ ثمة أشياء لها قيمة ولكن لا ثمن لها. لَمّا كان ثمة سبب جوهري وغير منطقي يحكم قبضته على القضايا الإنسانية، فقد ابتهجت الثقافة في كل ما وجد خالصاً من أجلها، مع عدم وجود نهاية في الأفق، لكن مع وجود نهاية في بهجة نفسها الوفيرة، وقد شهدت على عمق التلاعب على نحو يناقض عبء العمل المضني والمرهق.

بعد أن ازداد النظر إلى حياة الإنسان من حيث الكمية والإدارة، كان الفن موجوداً لفرض المطالب الفردية للفرد المميّز. فقد ذكَّرنا بوجودنا الجسدي والحسي في عالم أصبح فيه هذا الأمر يُسوَّق بلا نهاية على أنه سلعة.

في كل هذه السبل، أدّت الثقافة دوراً بوصفها تذكّراً ثميناً لليوتوبيا. ولَمّا لم يَعُد الفن متمماً لحضارة تنظر إلى القيمة بأنها أيّ شيء يصرّحه السوق، كانت قادرة على تحويل عدم الحاجة هذه إلى نوع من الفضيلة. كان في إمكانها التحدّث عن المصادفة والضلال الخاص وما هو عديم الفائدة على نحو أخاذ، والمستثنى الخارق، في عالم تسوده القوانين الحديدية والقوى التي لا ترحم. يمكنها في الواقع توضيح هذه المصادفة من خلال الاستيلاء على الصفة الخارقية التي يتمتع بها وجودها المستمر والعنيد، في مجتمع تضاءل فيه الاهتمام بها. بما أنّ وظيفة الثقافة المحددة تضاءلت، فقد أصبح في إمكانها التشكيك في الافتراض الوحشي كلّه القائل بأنّ على الأشياء أن تكون وظيفية من أجل كسب عيشها. يمكنها أن تؤدي دور الناقد السياسي ببساطة من خلال كونها صادقة مع نفسها دائماً.

يمكنها في الوقت نفسه أن تستفيد من حقيقة أنها كانت على غير هدى في المجتمع عندما كانت تنظر إلى خارج حدود المجتمع المحلية، لتستكشف قضايا كانت ذات أهمية جوهرية في نظر الإنسانية كلّها. يمكنها أن تكون عالمية بدلاً من أن تكون تاريخية على نطاق ضيّق، فقد تثير أسئلة جوهرية، لا أسئلة براغماتية ودينية فحسب. إنّ أولئك الذين يرفضون كلياً ما هو

عالمي لأنه خارج عن السيطرة ينسون بأنّ هذا في كثير من الأحيان هو البديل. يمكن للثقافة أن توفّر المنزل لكل القيم المتشردة التي لفظها المجتمع التقليدي بوصفها قمامة عديمة الجدوى: كالمنحرف والمتبصِّر والمثير والمتسامي. بناءً عليه، كانت توبيخاً حيّاً للحضارة التي أنجبتها، ليس بسبب ما أظهرته أو قالته فحسب، بل ببساطة بحكم وجودها الغريب والمقلق وعديم الجدوى.

يمكن للمرء، إذن، أن يفهم غضب أولئك الذين يرون نظرية الثقافة بأنها تسعى إلى هدم هذا الحصن الأخير للروح البشرية. إذا أمكن غزو قلعة القيمة الإنسانية الهشّة هذه بالسلطة والسياسة، فمن الصعب أن نرى إلى أيّ مكان آخر يمكن للمرء أن يلجأ. لم تكن هذه دائماً هي الحال أبداً. في الأيام التي سبقت انتقال الثقافة إلى مرحلة الوسط، كان ثمة مسكن واضح للروح يُعرَف باسم الدين. فعل الدين كل ما فعلته الثقافة لاحقاً، لكن على نحو أكثر فعالية. كان في إمكانها تجنيد ملايين لا تحصى من الرجال والنساء في العمل الذي يُعنى بالقيمة المطلقة، وليس فقط تلك القلة من المثقفين الذين يقرؤون هوراس أو يستمعون لماهلر. ولمساعدتها في هذه المهمة، كان في حوزتها تهديد نار جهنم، أي ضريبة أثبتت أنها أكثر إقناعاً نوعاً ما من همهمة الذوق المصقول حول أولئك الذين لم يقرؤوا هوراس. كان الدين في أغلب التاريخ البشري أحد المكونات الثمينة للحياة الشعبية، على الرغم من أنّ كل منظّري الثقافة الشعبية تقريباً يتجاهلونه.

يمكن للدين من خلال الطقوس والقواعد الأخلاقية أن يربط قضايا القيمة المطلقة بالتجربة اليومية عند الرجال والنساء. لم يكن شيئاً أقل تجريداً من الله والجنة والخطيئة والخلاص. ومثلما يكسو الفن القضايا الأساسية في شكل علامة وصوت وطلاء وحجر، هكذا يجلبها الدين إلى موطنها وإلى تجربة الحياة اليومية في أيقونة كاملة، وإحساس صادق، ونمط السلوك الشخصي ومجموعة الممارسات الطقوسية. قام الدين بزرع القانون الكوني في أعماق الفرد، وفي المَلَكَة المعروفة باسم الضمير. أما الإيمان فقد ربط الشعب بالمثقفين، والمؤمن البسيط برجل الدين، في أكثر الارتباطات ديمومة. كان في إمكانه خلق شعور بالهدف المشترك ليكون أبعد من قدرة ثقافة الأقليات، كما إنه حدد أروع السرديات على الإطلاق المعروفة بعلم الآخرة. كان في إمكانه أن ينسج الفن والطقوس والسياسة والأخلاق والأساطير والميتافيزيقيا والحياة اليومية مع بعضها بعضاً، ويعطي هذا الصرح العظيم إقراره بالسلطة العليا. ومن ثم كان نوعاً من العار أنه انطوى على مجموعة من المعتقدات التي بدت للكثيرين أنها محتشمة، ووسم العقلاء على نحو ملحوظ بأنهم جاهلون ولا يمكن تصديقهم.

ليس من المستغرب، إذن، أنّ الثقافة كانت تمرُّ بأزمة دائمة منذ اللحظة التي دُفِعَت فيها إلى الصدارة؛ لأنها استُدعيت لتتولى هذه الوظائف في عصر ما بعد ديني، وليس من المستغرب أيضاً أنها في جزئها الأكبر قد أخفقت في القيام بذلك بشكل مؤسف. كان يهدف جزء من قوة الدين إلى ربط الواقع بالقيمة، والسلوك

الروتيني للحياة اليومية بالمسائل ذات الأهمية الروحية الكبيرة. غير أنّ الثقافة قسَّمت هذه المجالات إلى قسمين. فهي تعني في معناها الواسع والشعبي واليومي مجموعة من السبل للقيام ببعض الأمور، وتعني في معناها الفني كمَّاً من العمل ذي قيمة جوهرية، لكن الرابط بين هذه الأشياء مفقود حتماً. أما الدين، على نحو مناقض، فهو الثقافة بكلا المعنيين في آنٍ واحد.

إنّ الحديث عن عصر ما بعد ديني يعني الحديث عن أشياء كثيرة في عُجالة، فقد يبدو هذا العصر بهذه الطريقة في ليدز أو فرانكفورت، لكنه لا يكاد يبدو كذلك في دكا أو دالاس. وقد يبدو إلحادياً للمثقفين، ولكنه ليس على هذا النحو في نظر الفلاحين المزارعين أو عمال نظافة المكاتب. في مختلف أنحاء العالم، بما في ذلك مناطق كثيرة من الولايات المتحدة، لم يسبق للثقافة أن نبذت الدين أبداً. حتى في بعض المناطق التي فعلت فيها ذلك، كان الدين يزحف عائداً بانتقامه. وعلى هذا الكوكب بصورة عامة إنها لا تزال إلى حدٍّ بعيد الشكل الرمزي الأكثر فعالية. حين يشعر الرجال والنساء بأنهم منبوذون ومُهمَلون، يمكننا أن نتوقع تصاعد الأصوليات الدينية القبيحة من كل صوب وجهة. إنّ العصر الذي سعت فيه الثقافة لتؤدي دوراً بديلاً للدين قد شارف ربما على الانتهاء. وربما اعترفت الثقافة، في هذا الصدد على الأقل، بأنها هُزمَت أخيراً.

يُخطئ المحافظون في اعتقادهم أن المتطرفين جاهزون لسلب البراءة السياسية الموجودة في الثقافة. لم تكن موجودة أساساً شأنها في ذلك شأن معظم أشكال البراءة. على أيّ حال، كان الراديكاليون

وليس المحافظون هم الذين أكدوا على الأبعاد الإيجابية اليوتوبية للثقافة، ولم يفعلوا إلا أن أشاروا في الوقت نفسه إلى السبل التي كانت فيها متواطئة مع أشكال السلطة البغيضة. وهذان الجانبان من الثقافة مرتبطان في الواقع. من خلال تشجيعنا على أن نحلم بما وراء الحاضر، يمكنها أيضاً أن تزود النظام الاجتماعي الحالي بصمام أمان مناسب. إنّ تخيّل مستقبل أكثر عدلاً يمكن أن يصادر بعض الطاقات اللازمة لتحقيقه. وما لا يمكن تحقيقه في الواقع يمكن أن يتحقق في الخيال. إنّ الخيال على أيّ حال بعيد كل البعد عن أعمال المطالب الرأسمالية المتقدمة.

بيد أنّ هذا الأمر يؤهل الدور اليوتوبي للثقافة بدلاً من أن يقوّضه، وهذا يعني ببساطة أنّ الثقافة يوتوبية في كلا معنييها الإيجابي والسلبي. إذا قاومت الثقافة السلطة، فتصبح نفسها شكلاً مقنعاً من هذه السلطة. وبمعنى آخر؛ إنّ وجهة النظر الراديكالية لهذه المسألة تعددية وقابلة للجدل أكثر من وجهة نظر أولئك الذين يرون أنّ للثقافة الفنية قيمة لا لبس فيها ولا غموض. غير أنّ الراديكاليين هم أكثر دقة وشكاً نوعاً ما في هذا الموضوع؛ إذ يودون رؤية جانبي القضية معاً، ولا يفترضون، بروح معمّمة ذات طابع عقائدي، أنّ الفن إيجابي دائماً في كل مكان. فعلى سبيل المثال، نجدهم متنبهين لسوء المعاملة والاستغلال الموجودين غالباً في جذوره. هذا لا يفسد الفن برأيهم، بل ببساطة يجعل مقاربتهم له أكثر تجريبية وتعددية في الوجوه. إنهم يشعرون بالقلق من أن يكونوا متعصبين للأمر أكثر من اللازم، على غرار ما فعله زملاؤهم الإنسانيون الليبراليون.

ليس الكثير من الاعتراضات القياسية على نظرية الثقافة التي درسناها منطقية ومعقولة، فالبعض منها مليء بالمصطلحات على نحو لا يُطاق، لكن الدافع وراءها ديمقراطي بصورة جذابة، وقد أنتجت ربما بعض المصممين الأكفاء أكثر من نظيرتها غير النظرية. على أي حال، فإنّ بعض أشكال اللغة التخصصية مرغوبة بدلاً من أن تكون بغيضة. من غير الصحيح أن تتجنّب نظرية الثقافة القراءة الدقيقة، فهي ليست سريرية ولا قاسية، وليست موجودة لتلغي الروح الإنسانية، وإنما لتنزلها إلى الأرض. إنها لا تقحم نفسها بالضرورة بين العمل الفني ومتلقيه. وإذا كان في إمكانها أحياناً أن تُشكِّل عقبة أمام الفهم الحقيقي، فيمكن لأشكال أخرى من النقد الفني أن تُشكِّل عقبة أيضاً. إنها لا تعتقد أن جيفري آرتشر (Jeffrey Archer) جيدٌ مثل جين أوستن (Jane Austen)، بل تستفسر ببساطة عمّا نعنيه حين نُدلي بمثل هذه التصريحات.

إن معظم الاعتراضات على النظرية إما أن تكون مزيفة وإما عبثية إلى حدٍّ ما؛ إذ يمكن إطلاق أكثر الانتقادات المدمرة لها. وتَعِدُ نظرية الثقافة كما نعرفها بالتعامل مع بعض المشكلات الأساسية، ولكنها تخفق عموماً في تسليمها، فقد كانت مخجلة فيما يتعلق بالأخلاق والميتافيزيقيا، ومحرجة فيما يتعلق بالحب وعلم الأحياء والدين والثورة، وصامتة إلى حدٍّ كبير فيما يتعلق بالشر، ومتحفّظة فيما يتعلق بالموت والمعاناة، وعقائدية حيال جوهر الأشياء والمسلّمات والأسس، وسطحية بشأن الحقيقة والموضوعية وعدم التحيّز. وتُعَدُّ هذه، وفقاً لأي تقدير، شريحة

كبيرة من الوجود الإنساني لتسقط عليها. إنها كما اقترحنا من قبل نوع من اللحظة الحرجة في التاريخ يجد المرء نفسه بقليل أو بلا شيء ليقوله عن هذه المسائل الأساسية. دعونا نرى ما إذا كنا نستطيع البدء في معالجة هذه العيوب من خلال معالجة هذه القضايا في ضوء مختلف.

* * *

الفصل الخامس

الحقيقة والفضيلة والموضوعية

ليس ثمة فكرة لم تتماشَ مع نظرية الثقافة المعاصرة أكثر من فكرة الحقيقة المطلقة، فهذه العبارة تُذكِّرنا بالدوغمائية (dogmatism) والسلطوية (authoritarianism)، كونها إيماناً بما هو سرمدي وعالمي. دعونا نبدأ، إذن، بالسعي للدفاع عن هذا المفهوم المتواضع على ما يبدو والمعقول جداً.

من الخطأ أن نفكر في الحقيقة المطلقة بوصفها نوعاً خاصاً من الحقيقة. وبناءً على هذا الرأي، ثمة حقائق تتغيّر باستمرار ونسبية، وثمة نوع أرقى من الحقيقة لا يتغيّر وليس نسبياً، بل ثابت إلى الأبد. الفكرة هي أنّ بعض الناس الذين لديهم عادةً تبدُّل عقائدي أو استبدادي في الرأي يؤمنون بهذا النوع الراقي من الحقيقة، في حين لا يؤمن بذلك آخرون مثل المؤرّخين وما بعد الحداثيين. يدَّعي بعض المفكرين ما بعد الحداثيين في الواقع أنهم لا يؤمنون بالحقيقة على الإطلاق، ولكن هذا فقط لأنهم يربطون الحقيقة بالاعتقادية أو الدوغمائية، وبرفضهم للدوغمائية فإنهم يُبعِدون الحقيقة معها. هذه مناورة غريبة وعديمة الجدوى، وفي الأوساط ما بعد الحداثية الأقل تطوّراً، يُرى الحفاظ على المنصب بقناعة بأنه استبدادي على نحو غير

مُستحَب، في حين أن يكون الإنسان غامضاً ومتشككاً ومبهماً أمرٌ ديمقراطي نوعاً ما. من الصعب في هذه الحالة أن نعرف ماذا نقول عن شخص ملتزم بحماس بالديمقراطية، بدلاً من الشخص الغامض والمبهم حولها.

وفقاً لهذه السلالة ممَّا بعد الحداثة، فإنّ الادعاء بالحفاظ على منصب ما بأنه مرغوب بدلاً من آخر أمر "هرمي" على نحو غير مرغوب فيه. ليس من الواضح، بناءً على هذه النظرية، لماذا تُعَدُّ مناهضة الهرمية مُفضَّلة على الهرمية. إنّ الولع ما بعد الحداثي بعدم معرفة ماذا تعتقد حول شيء ما ينعكس ربما في عادة الخطاب الأمريكي الشمالي الذي يُعنى بإدراج كلمة "مثل" (like) بعد كل ثلاث أو أربع كلمات. من التعصب الفكري أن نقترح بأنّ شيئاً ما هو في الواقع ما هو عليه. يجب عليك بدلاً من ذلك إدخال بعض التردد الطقوسي في خطابك، وبنوع من التمتمة الدلالية المستمرة.

إنّ الناس الذين يرون الحقيقة بأنها دوغمائية، ويرغبون في المتابعة بهذا الاعتقاد، هم كالناس نوعاً ما الذين يُسمّون أنفسهم غير أخلاقيين؛ لأنهم يعتقدون أنّ الأخلاق لا تعني إلا منع الناس من الذهاب إلى السرير مع بعضهم بعضاً. هؤلاء الناس هم عكس المتشددين، وهم مثل المتشددين يساوون الأخلاق مع القمع. إنّ العيش حياة أخلاقية يعني أن يكون لديك وقت عصيب، لكن في حين أنّ المتشدد يعتقد أن الحصول على وقت عصيب شيء ممتاز، وأنه أمر يبني الشخصية بشكل ملحوظ، فإنّ هؤلاء الناس لا يحصلون عليه، لذا فإنهم يرفضون الأخلاق كلياً. وبالمثل،

فإنّ أولئك الذين لا يؤمنون بالحقيقة هم في كثير من الأحيان دوغمائيون معكوسون؛ إذ يرفضون فكرة الحقيقة التي لا يمكن لأيّ شخص عاقل أن يدافع عنها في المقام الأول.

ليست هناك في الواقع فئة من الحقائق الدنيوية والمتغيرة تاريخياً تكون جنباً إلى جنب مع فئة أرقى من الحقائق المطلقة التي يمكن أن تؤمن أو لا تؤمن بها، مثلما يؤمن بعض الناس بالملائكة وبعضهم الآخر لا يؤمن بهم. بعض التصريحات صحيحة من وجهات نظر معينة فقط: ومثال معروف على ذلك هو تصريح "إن فرنسا سداسية" الذي يُعَدُّ صحيحاً فقط في نظر أولئك الذين ينظرون إلى العالم من داخل إطار هندسي محدد، لكن ثمة الكثير من الحقائق الأخرى التي تكون مطلقة دون أن تكون أسمى أو أرقى في أيّ معنى لها[1]. إذا كان قولنا: "إنّ طعم هذه السمكة رديء بعض الشيء"، صحيحاً، فإنه سيكون صحيحاً تماماً مثل قولنا: "أقول لكم إنني كنتُ موجوداً قبل أن يوجد إبراهيم". إنّ كون حقائق من هذا النوع مطلقة أمرٌ عظيم، فهي تعني ببساطة أنه إذا كان تصريح ما صحيحاً، فإنّ عكسه لا يمكن أن يكون صحيحاً في الوقت نفسه، أو صحيحاً من وجهة نظر أخرى. لا يمكن أن تكون الحالة أنّ السمكة رديئة وليست رديئة في آنٍ واحد، ولا يمكن أن تكون طازجة بالنسبة إليك وفاسدة بالنسبة لي، حتى لو كان فسادها هو الطريقة التي

---

(1) للحصول على دفاع رائع لمفهوم الحقيقة بأنها مطلقة، انظر كتاب
Paul O'Grady, *Relativism*, Chesham, Bucks, 2002, ch.2. See Also Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton and Oxford, 2002, p. 258f.

أحبها. هذا لا يستبعد إمكانية وجود شك أو غموض، فربما لستُ متأكداً ما إذا كانت السمكة فاسدة أو لا، لكن إذا لم أكن متأكداً، فمن الصحيح تماماً أنني لستُ متأكداً، ولا أستطيع أن أكون متأكداً وغير متأكد في الوقت نفسه. لا يمكن أن أكون متأكداً من وجهة نظري ولكن ليس من وجهة نظرك. فربما كانت السمكة لذيذة قبل ساعتين والآن أصبح الأمر مشكوكاً فيه بوضوح. في هذه الحالة، ما كان صحيحاً تماماً قبل ساعتين لم يَعُد صحيحاً الآن، وحقيقة أنها ليست صحيحة الآن يجعلها مطلقة أيضاً.

تعني عبارة "صحيحة تماماً" هنا أنها "صحيحة" حقاً، ويمكن أن نغفل كلياً عبارة "تماماً"، لولا الحاجة إلى الجدال ضد النسبيين الذين يصرّون، كما يوحي اسمهم، على أنّ الحقيقة نسبية. ليس الكثير من النسبيين متسرّعين بما يكفي للادعاء الآتي: "أنا الآن في دمشق" و"أنا الآن في دونكاستر" يمكن أن يكون كلاهما صحيحاً إذا قالها الشخص نفسه في اللحظة نفسها وفي الوقت المناسب؛ إذ يمكن لهما على الأرجح أن يشيرا إلى أنّ الافتراض نفسه يمكن أن يكون صحيحاً بالنسبة لك، لكنه ليس صحيحاً بالنسبة لي، أو أن يكون صحيحاً يوم الاثنين، لكنه ليس صحيحاً يوم الجمعة، أو أن يكون صحيحاً في نظر شخص فلمنكي، لكنه ليس صحيحاً في نظر الآزاندي. إذا أخذنا الكثير من الحقائق بالحسبان، فلن نجد كثيراً منها مقنعاً جداً. ما هو صحيح بالنسبة لك صحيح أيضاً بالنسبة لي. إذا كان من الصحيح أنك تشعر بالإحباط في حين أشعرُ أنا بنشوة، فمن الصحيح إذن

بالنسبة إلي أنك تشعر بالإحباط. إذا كنتَ تشعر بالنكد يوم الاثنين وأنك على ما يرام بحلول يوم الجمعة، فلا يزال صحيحاً أنك في يوم الجمعة كنتَ تشعر بالنكد يوم الاثنين.

ليس ثمة شيء ذو أهمية بالغة مطروحاً أمامنا، وليس ثمة شيء استبدادي بوضوح يتقدّم، وكون الحقيقة مطلقة يعني ببساطة أنه إذا توصّلنا إلى أنّ شيئاً ما صحيح ـ وهو عملٌ متعب وفوضوي بما يكفي أحياناً وعمل قابل للمراجعة دائماً ــ فلا توجد طريقتان حول هذا الموضوع. لا يعني الأمر أنه يمكن اكتشاف الحقيقة من وجهة نظر لا مبالية. إنها لا تقول شيئاً في الواقع عن كيفية وصولنا إلى الحقيقة، فكل الحقائق يتم تأسيسها من وجهات نظر محددة، لكن ليس من المنطقي القول إنّ هناك نمراً في الحمام من وجهة نظري وحدي ولكن ليس من وجهة نظرك. يمكننا أن نناقش أنا وأنت بشراسة حول ما إذا كان هناك نمرٌ في الحمام أو لا. إنّ تسمية الحقيقة بمطلقة هنا تعني القول إنّ واحداً منا لا بُدَّ أن يكون مخطئاً.

إذا كان من الصحيح القول بأنّ العنصرية شَرٌّ، فليس ذلك صحيحاً في نظر أولئك الذين قُدِّرَ لهم أن يكونوا ضحاياها. إنهم لا يُعبِّرون ببساطة عن كيفية شعورهم فحسب، بل يُدلون ببيان حول طريقة كينونة الأشياء. وقولنا: "إنّ العنصرية شرٌّ" ليس من نوع الافتراض نفسه: "أجدُ دائماً رائحة ورق الصحف الجديدة مبهجة". إنها أشبه بالبيان القائل بأنّ "هناك نمرٌ في الحمام". قد يتخيّل المرء شخصاً يتمتم لضحايا العنصرية، بنوع من التعزية، أنه يفهم لماذا يشعرون بالطريقة التي يشعرون بها، وأنّ هذا

الشعور بطبيعة الحال صحيح تماماً بالنسبة إليهم، وأنه بالفعل لو كان في مكانهم، فإنه سيشعر بلا شك بالطريقة نفسها، لكنه في الواقع ليس في مكانهم، ومن ثم فإنه لا يرى الوضع عنصرياً إطلاقاً. يُعرَف هذا الفرد بأنه نسبي، ويمكن أن يُعرَف بأنه عنصري بطريقة مفهومة، وعلى نحو أقل أدباً. ربما يسعى إلى تكديس العزاء بإضافة أنّ الوضع في هذه اللحظة يمكن أن يكون عنصرياً، لكن في غضون سنوات قليلة فإنّ أولئك ـ على تلك النهاية اللزجة منه ـ سينظرون إلى الوراء ويرون أنه لم يكن عنصرياً على الإطلاق. هذه ليست مجرّد راحة باردة، بل إنها غير متماسكة كلياً.

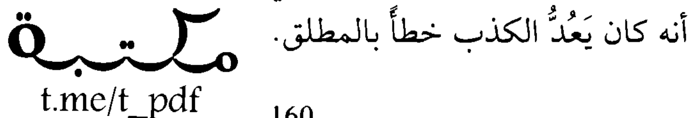
إذا كان صحيحاً أنّ الوضع عنصري، فإنه صحيح بالمطلق. هذا ليس رأيي فحسب، أو رأيك، لكنه بالطبع قد لا يكون صحيحاً. أو قد يكون صحيحاً إلى حدٍّ ما، وفي هذه الحالة سيكون صحيحاً بالمطلق إلى حدٍّ ما، بمقابل أن يكون صحيحاً تماماً أو ليس صحيحاً على الإطلاق. إنّ المدافعين عن الحقيقة المطلقة ليسوا بالضرورة دوغمائيين. فلا تعني الدوغمائية على أيّ حال ضرب الطاولة بيد واحدة والإمساك بخصمك من حلقه باليد الأخرى، بل تعني رفض إعطاء أسس لمعتقداتك، والتوجّه بدلاً من ذلك ببساطة إلى السلطة. ثمة الكثير من الدوغمائيين اللطيفين ومعسولي الكلام. إنّ الإيمان بشيء على أنه صحيح بالمطلق لا يعني تأكيده مقابل كل الأدلة والحجج التي يمكن تصوّرها، ورفض التنازل في أيّ ظرف من الظروف بأنك كنت مخطئاً. قد يكون أولئك الذين يؤمنون بالحقيقة المطلقة ذلك النوع من الناس

الحذرين على نحو مَرَضي فيما يتعلّق بقبول أيّ شيء بأنه صحيح ما لم يبدُ بوضوح غير قابل للإنكار. يمكن أن يتعثروا في الحياة بسديم من الشك ومستنقع من التردد. كل ما في الأمر أنهم عندما يفعلون ذلك، ربما مرة كل عشر سنوات أو نحو ذلك، فإنهم يقبلون على مضض اقتراحاً مثل "لقد أطلق البستاني النار على نفسه في رجله" على أنه صحيح، مدركين أنّ نقيضه لا يمكن أن يكون صحيحاً أيضاً، وأن كونه صحيحاً في نظرهم يعني أنه صحيح بالنسبة إلى كل شخص آخر أيضاً.

لا تعني عبارة "صحيح بالمطلق" أنّ الأمر صحيح بمعزل عن أيّ سياق، ففي وسعنا أن نحكم على العالم فقط من داخل إطار ما، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنّ ما هو صحيح من وجهة نظر معينة هو خطأ من وجهة نظر أخرى. قد تكون الفيلة مقدّسة بالنسبة إليك، لكنها ليست كذلك بالنسبة لي، إذا كان ذلك يُمثِّل فرقاً بين أسلوبينا في الدلالة عليهما، لكن لا يمكن أن يكون صحيحاً أنّ الفيلة مقدّسة حقاً، بالطريقة نفسها التي تقول بأنّ لها أربعة أرجل بالفعل، وأنها بالمعنى ذاته ليست مقدّسة. تعطي الثقافات معنىً للعالم بطرق مختلفة، وما يراه البعض أنه حقيقة لا يراه الآخرون على هذا النحو، لكن إذا كانت الحقيقة تعني ببساطة الحقيقة بالنسبة لنا، فلن يكون ثمة صراع بيننا وبين الثقافات الأخرى؛ لأنّ الحقيقة هي حقيقة بالمثل بالنسبة إليهم. هذا مقبول تماماً عندما يتعلق الأمر بالمكانة المقدّسة للفيلة، فضلاً عن كونه مناسباً للغاية بالنسبة لنا إذا كنا نؤمن بأنّ إجبار الأطفال الصغار على العلاقات

الجنسية يسهم في بنائهم العاطفي واستقرارهم النفسي في السنوات المقبلة، ولا تفعل ذلك الثقافة المجاورة. بما أن رأيهم نسبي تماماً بالنسبة إلى طريقتهم في الحياة، فلن يكون لها بصورة طبيعية أيّ تأثير على سلوكنا. على أيّ حال، إذا بنى كل إطار ثقافي العالم بطريقة مختلفة تماماً فمن الصعب أن نرى كيف يمكن له أن يشترك في الاقتراح نفسه المشترك بينهم. فكل عالم مختلف يعطي معنىً مختلفاً.

ليست للحقيقة المطلقة أيّ علاقة بالتعصب، ولا تعني بالضرورة ذلك النوع من الحقيقة التي تكون ملتزماً بها بحماس. إنّ جملة "توجد احتفالات في ألمانيا" صحيحة تماماً، لكن لن يخاطر المرء بحياته من أجلها، فهي ليست ذلك النوع من الحقيقة التي تجعل الدم يتدفق وتُسرِّع ضربات القلب. ليست لها القوة العاطفية نفسها مثل "لقد خنقتَ عمتي الكبيرة، أيها النذل الحقير!" فمعظم الحقائق المطلقة تافهة جداً. ينطبق الشيء الكثير أيضاً على كلمة "مطلق" عندما تُستخدَم في خطاب أخلاقي ما. إنّ عبارة "مخطئ بالمطلق" برأي توماس أكويناس لا تعني بالضرورة "مخطئ جداً"، فكلمة "مطلق" هنا ليست مُكثِّفة، بل تعني فقط "لا يجب أن نفعل ذلك تحت أيّ ظرف من الظروف". اعتقد أكويناس بغرابة نوعاً ما أنّ الكذب أمر خطأ بالمطلق، ولكن ليس القتل، لكنه لم يكن يعتقد أنّ الكذب كان جريمة دائماً أكثر خطورة من القتل. وكونه يمتلك ذكاءً معقولاً، فقد قدَّرَ بما فيه الكفاية أنّ الكذب غير مؤذٍ أبداً في بعض الأحيان. كل ما هنالك أنه كان يَعُدُّ الكذب خطأً بالمطلق.



ليست الحقيقة المطلقة حقيقة أُزيلت من الزمن والتغيير، فالأشياء الصحيحة في زمن ما يمكن أن تتوقف عن كونها كذلك في زمن آخر، أو أنّ ثمة حقائق جديدة يمكن أن تظهر. فالادعاء بأنّ حقيقة ما مطلقة هو ادعاء حول ما نعنيه عندما نقول عن شيء بأنه صحيح، وليس إنكاراً بأنّ ثمة حقائق مختلفة في أوقات مختلفة. لا تعني الحقيقة المطلقة حقيقة غير تاريخية، ولا تعني ذلك النوع من الحقائق التي تسقط من السماء، أو الممنوحة لنا من نبي ما في ولاية يوتا، بل إنها، على العكس من ذلك، حقائق اكتُشِفت من خلال الحجة والأدلة والتحقيق والتجربة. إنّ الكثير مما يُعَدُّ صحيحاً (بالمطلق) في أيّ وقت معين سيتضح بلا شك بأنه زائف، وقد تَبيَّنَ أنّ معظم الفرضيات العلمية التي لا تقبل الجدل مليئة بالثغرات. ليس كل ما يُعَدُّ صحيحاً هو صحيح في الواقع، لكن الحالة تبقى أنّ السماء لا يمكن أن تكون ماطرة من وجهة نظري وحدي فقط.

لماذا يهمنا كل ذلك؟ إنه يهمنا لسبب واحد، وهو أنّ معرفة الحقيقة أمر ينتمي إلى كرامتنا بوصفنا مخلوقات عقلانية باعتدال. يشمل هذا معرفة حقيقة الحقيقة، فمن الأفضل ألا يتم خداعنا إذا استطعنا ربما تفادي ذلك، لكنه يهمنا أيضاً لأنّ ثمة بعبعاً مضحكاً صُنِعَ من كلمة "مطلق" في هذا السياق؛ لأنه إذا كان النسبي على صواب، فقد أُفرِغَت الحقيقة من الكثير من قيمتها. يشير برنارد وليامز[1] (Bernard Williams) إلى أنّ النسبية في الواقع وسيلة

(1) فيلسوف أخلاقي إنكليزي (1929-2003) وصفته إحدى المجلات بأنه أروع وأهم فيلسوف أخلاقي في عصره. (المترجم)

لشرح الصراع[1]. إذا آمنت بأنّ الديمقراطية تعني أن كل شخص يحق له أن يصوِّت، وكنتُ أؤمن بأنها تعني أنّ هؤلاء الناس الذين يمكنهم التصويت هم الذين خضعوا بوحشية إلى مجموعة من اختبارات الذكاء المعقدة، فإنه سيكون دائماً ثمة شخص ليبرالي قريب ليدّعي بأنّ كلينا على صواب من وجهتي نظرنا المختلفتين. إذا فقد الصحيح قوته، فيمكن للراديكاليين السياسيين أن يتوقفوا عن الحديث ـ كما لو كان صحيحاً بلا شك ـ أنّ النساء مُضطهَدات، أو أنّ الكوكب أصبح مسموماً تدريجياً نتيجة جشع عامة الناس. قد لا يزالون يرغبون في الإصرار على أنّ المنطق مؤامرة الطبقة الحاكمة، لكن لا يمكنهم أن يتوقعوا من الناحية المنطقية أن يصدّقهم أيّ شخص. إنّ أبطال التنوير هم على صواب: الحقيقة موجودة فعلاً. كان نقاد مناهضة التنوير على صواب أيضاً، فثمة حقيقة في الواقع، لكنها وحشية.

إذا لم تَعُد الحقيقة المطلقة شعبية في هذه الأيام، فكذلك ستكون فكرة الموضوعية. نستطيع ربما أن نبدأ إعادة تأهيل هذه الفكرة من خلال النظر في علاقتها أولاً بمسألة رفاهية الإنسان. يسعى كل الرجال والنساء إلى تحقيق الرفاهية، لكن المشكلة تكمن في معرفة ما تتكوّن منه هذه الرفاهية. ربما تعني الرفاهية شيئاً مختلفاً لكل شخص، أو لكل فترة وثقافة، ذلك أنّ ما يُعَدُّ رفاهية لا يزال بعيداً عن الوضوح، وأننا في حاجة إلى خطابات مسهبة مثل الفلسفة الأخلاقية والسياسية لمساعدتنا في كشفها. إذا كنا شفافين مع أنفسنا، فليس ثمة حاجة إلى سبل الحديث الخفية

(1) See Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., 1985, p. 156.

هذه، فقد نكون قادرين على معرفة ما معنى أن نعيش برفاهية بالنظر فقط في داخلنا أو ببساطة عن طريق الغريزة.

هذا هو وضع الضفادع الذي تُحسد عليه، التي تعرف بالفطرة ماذا عليها أن تفعل وفقاً لما هو أفضل للضفادع. إنها تتبع ببساطة طبيعتها الضفدعية، وفعل ذلك بالنسبة إليها يعني أن تنمو. تعني هذه الحالة أن يكون ضفدعاً جيداً وليس سيئاً، فهو يعيش وجوداً ضفدعياً مُرضياً، فالضفادع الجيدة هي تلك التي تكون طبيعتها ضفدعية. بيد أنّ هذه هي ليست الجودة التي يمكنك أن تهنئها عليها، فكونها ضفدعية هو شيء لا يمكنها تجنّبه. كما إنه ليس إنجازاً، فالضفادع لا تفوز بالميداليات كونها ضفادع. قد يكون لديك ضفدع جيد، ولكن ليس ضفدعاً فاضلاً. بناءً على أحد الآراء، (وهذا الرأي ليس وجهة النظر الأكثر شعبية اليوم، لا سيّما بين المنظِّرين الثقافيين)، على البشر أن يعملوا بجد إلى حدٍّ ما ليصبحوا بشراً، ولتتم تهنئتهم فعلاً على كونهم بشراً. ولأننا قادرون على أن نكون زائفين نحو طبيعتنا، فثمة فضيلة ما في كوننا صادقين في هذه الطبيعة.

قد تكون النتيجة، إذن، أننا نشبه الضفادع، بمعنى أنه لدينا طبيعة أيضاً تتميز بوسيلة للمعيشة تقتصر على الإنسان الناجح، التي سوف تسمح لنا بالازدهار إذا كنا صادقين نحوها. كل ما في الأمر أننا لسنا متأكدين ما هي. أو ربما إنها تتغيّر من زمن إلى آخر. ولأننا حيوانات لغوية، فإنّ طبيعتنا، إذا كانت لدينا طبيعة أصلاً، بعيدة كل البعد من أن يتم تعقبها، فهي أكثر تعقيداً من طبيعة الضفادع. بسبب اللغة والعمل، وكذلك الإمكانات الثقافية

التي تجلبها هذه اللغة والعمل في أعقابهما، يمكننا تحويل ما نحن عليه بسبل لا تستطيع الحيوانات غير اللغوية فعل ذلك. لاكتشاف ما نحن عليه ومعرفة طبيعتنا الخاصة بنا، يجب علينا أن نفكّر بجدية في هذا الموضوع. النتيجة هي أننا توصلنا على مدى قرون إلى مجموعة مذهلة من الأشكال البشرية المتنوعة. أو، إذا شئتم، جئنا بحقيقة ما معنى أن يعيش الحيوان البشري ويزدهر، مقابل البزّاقة أو نبتة اللؤلؤية الصغرى. إنّ تاريخ الفلسفة الأخلاقية مليء بالنماذج الصدئة والمهمَلة من الحياة الرخية.

خذ، على سبيل المثال، مفهوم السعادة، فالاعتقاد بأنّ السعادة هي ما يسعى إليه البشر اعتقادٌ مقنع للغاية، وهذا هو الاسم الذي يعطونه لنمط حياتهم الرخية الخاصة بهم. هذا المفهوم من شأنه أن يفسّر معظم ما نراه يحدث من حولنا، ابتداءً من الناس الذين يستيقظون بنشاط في ساعة غريبة من الصباح إلى التجفيف الشديد لفرشاة أسنانهم ليلاً، لكن ما السعادة؟ إذا كانت تعني ببساطة الرضا، فيمكن للبشر أن يكونوا سعداء وهم جالسون على نحو سلبي أمام جهاز التلفاز لأربع عشرة ساعة في اليوم، يمضغون بسرور كميات كبيرة من المواد القاتلة ربما. من الصعب تجنّب الشك في أنّ العيش حياة من الرخاء يمكن أن ينطوي على أكثر من ذلك. تبدو السعادة كبيرة بالطريقة التي يكون فيها الأرنب سعيداً.

هل يعني هذا، إذن، أنّ من يمضغ الطعام ليس سعيداً حقاً؟ ربما كان الأمر كذلك إذا كانت السعادة تنطوي على أكثر من الرضا المتبلّد، ويمكن أن يُخدَع الناس كثيراً فيما يتعلّق

بأنفسهم، بما في ذلك حول ما إذا كانوا سعداء. من الممكن أن يكون المرء بائساً تماماً دون أن يعرف ذلك. إذا قام العبد الذي يجذّف بمجذافه في قاربك برفع رأسه الذي تضربه الرياح لينذر بصوتٍ أجش أنه لم يَعُد في إمكانه أن يتصوّر بأيّ حال من الأحوال أيّ طريقة تعطيه امتيازاً لخدمة إمبراطوره، قبل أن ينهار مرة أخرى في كومة زائلة، فيمكن أن نعتقد أنّ ثمة غموضاً أيديولوجياً هنا. أو قد يكون هذا العبد مازوخياً لا يصدّق حظه في أنه تعثَّرَ بمختل عقلياً مثل قائده. أو ربما كان وضعه السابق أسوأ من ذلك، وهذه هي الجنة بالمقارنة. أو ربما لا يمكنه أن يتخيّل نوعاً آخر أكمل من الحياة. سنحتاج إلى أن نسأله مرة أخرى ما إذا كان سعيداً لحظة شعوره بفسحة من الحرية، ونشوة الحب والنجاح العظيمين في حرفة موقّرة على الشاطئ.

مع هذا، فإنّ الناس مثل هؤلاء الذين يمضغون الطعام والذين يقولون إنهم سعداء قد يكونون على حق، على الأقل بمعنى من معاني هذه الكلمة. إنهم يتمتعون بما يفعلون، وليست لديهم رغبة أبداً في رفع أنفسهم من كراسيهم (إذا ظلّ ذلك في الواقع احتمال عملي)، ولا يكترثون بشيء في العالم. إنهم ليسوا سعداء ربما بالمعنى الأعمق للكلمة. وفي لمحة سريعة، لا يبدو عليهم أنهم يقيسون الأعماق الدفينة للإمكانات البشرية، لكن تلك الأعماق تشمل المآسي والنشوات، فقد يكون ثمة سبل مختلفة لنكون سعداء، وهذه ربما واحدة منها.

إلى جانب ذلك، يمكن للناس المتوحشين والعنيفين أن يكونوا سعداء، على الأقل من حيث شعورهم بالرضا في

حياتهم. يمكن لرجال العصابات الحصول على الكثير من الارتياح مما يقومون به، ناهيك عن إمتاع أنفسهم بالعائدات. يمكنك الحصول على متعة كبيرة من قتل الأطباء الذين ينهون الحمل، إذا كنت تظن أنك تتصرّف كأداة لمشيئة الله. إنّ القادة العسكريين بعد يوم شاق من هزيمتهم للسكان المحليين يعودون إلى مقارّهم، راضين بسلام لأنهم جعلوا العالم أكثر أمناً من أجل الحرية. مرة أخرى قد لا يكون هؤلاء الناس سعداء بالمعنى الأعمق للكلمة، لكن هذا لا يعني أنهم ليسوا سعداء على الإطلاق، وأنهم يمقتون فعلاً الحاجة إلى قتل المجهضين أو السكان الأصليين، لكنهم تمكنوا من إقناع أنفسهم بغير ذلك. لا ينبغي على المرء أن يبقي الناس في حالة اضطراب ولديهم رغبة لخداع أيديولوجيّ لذواتهم، فقد يمكن للأشرار أن يكونوا راضين بشرِّهم ويحصلون على الكثير منه. من الممتع أن نقرأ الحكايات المفيدة التي تكون لها نهايات حرجة أو فيها موت، ولكن النثر لا يشبه الحياة الواقعية. يوصل الروائي هنري فيلدينغ (Henry Fielding) أشراره عادةً إلى حصاد أخير يُحاسَبون فيه، لكنه يرسل إشارات ساخرة عادةً أنّ ذلك فقط لأنهم في رواية، ففي الحياة الواقعية ربما يصبحون رؤساء وزارات.

إذا استطاع الأشرار أن يكونوا سعداء، فإنّ الأخيار لا يمكنهم أن يكونوا على هذا النحو. إنّ كون المرء فاضلاً في عالم مفترس، كما هي الحال مع بعض الساذجين الأبرياء في كتابات فيلدينغ، يعني على الأرجح أن تكون قد خُدعت إلى حدٍّ كبير. ففي مثل هذا المجتمع يحتاج الأبرياء أن يبحثوا بدقة عن

أنفسهم، لكن بعد ذلك كيف يمكن لهم أن يظلوا أبرياء؟ يمكنك أن تكون فاضلاً تحت وطأة التعذيب، رافضاً أن تخون رفاقك، لكنك لا تستطيع أن تكون سعيداً. إنّ الشهيد هو الشخص الذي يضحي بسعادته أو بسعادتها كي يتمكّن الآخرون من العيش والازدهار. قد تجد هذا مُرضياً، لكنه من الصعب أن يكون سعادة، وهذا ليس ما ستختاره ما لم يتطلّب الوضع ذلك، فالشهيد الذي يموت بجنون هو شهيد مشكوك فيه. يضحي الشهداء بحياتهم لأنها أثمن شيء لديهم؛ وليس لأنهم حريصون جداً أن يموتوا.

على الرغم من كل ذلك، ثمة شيء في حدسنا أنّ البشر لم يُخلَقوا لارتكاب جريمة القتل وأكل رقائق البطاطس. خذ القصة المعروفة عن جورج بست (George Best)، الذي كان ربما أفضل لاعب كرة قدم في التاريخ إلى أن شوّه الإدمان على الكحول سمعته. كان بست، لاعب كرة القدم السابق، يسترخي في غرفة فندق ذي خمس نجوم محاطاً بالكافيار والشمبانيا مع إحدى ملكات جمال العالم السابقات المسترخية إلى جانبه، لَمّا دخل أحدُ موظفي الفندق جالباً معه المزيد من المنتجات الفاخرة، وبعد أن حدَّق في النجم المستلقي، هَزَّ رأسه بحزن وتمتم قائلاً: "جورج، ما الخطأ الذي ارتكبته حتى وصلتَ إلى هذه الحال؟"

النكتة بالطبع هي أنه لا يمكن لأحد أن يدَّعي أنّ الحياة سارت بشكل معاكس لرجل حظي بمثل نمط الحياة الفخم هذا. هذه هي الطريقة التي يخبر بها بست قصته بنفسه. مع هذا، كان عامل

الفندق محقاً: لقد سارت حياة بست على نحو خاطئ، فلم يكن يفعل ما كان عليه أن يفعله. كان بالتأكيد يُمتِّع نفسه، وربما كان سعيداً إلى حدٍّ ما، لكنه لم يكن يزدهر؛ إذ أخفق بما كان مجهّزاً ليتفوق به. من الصحيح أنّ حياته ربما كانت أكثر متعة مما كانت عليه في أيام كرة القدم، لَمّا كان مجبراً على ترك النادي الليلي من وقت إلى آخر من أجل التدريب. ليس الأمر أنه كان أكثر سعادة كلاعب كرة قدم، بمعنى أنه كان يُمتِّع نفسه أكثر، على الرغم من أنه تمكَّن من الاستمتاع بما يكفي بالنسبة إلى جماعة اللاعبين آنذاك. ليست الفكرة أنّ نمط حياته بعد كرة القدم قد جلب له قدراً كبيراً من المعاناة، بطريقة تؤكد على ما يبدو وجهة النظر الإنجيلية أنّ الماجنين يحصلون دائماً على القصاص العادل، بل إنه لم يَعُد يزدهر. ربما كان سعيداً في حياته بمعنى أنها كانت فاخرة وراضية وممتعة، لكنها لم تتجه إلى أيّ مكان، فالتحية العرضية "كيف تسير الحال؟" توحي بشيء مهم أخلاقياً. لقد كان بست إنساناً فاشلاً. قد يعتقد المرء في الواقع أنه كان يسرد هذه القصة بابتهاج عارم بوصفها طريقة ربما للتنصّل من الحقيقة.

لكن أين من المفترض أن تتجه حياة البشر؟ إنها لا تشبه، قبل كل شيء، الحافلات أو سباقات الدراجات، وفكرة أنّ الحياة عبارة عن سلسلة من العقبات التي يجب القفز فوقها من أجل الوصول إلى هدف هي مجرّد خيال متعصب وعقابي عند السادة الكشّافة، والعمداء ومديري الشركات التنفيذيين. ما فشل في حياة اللاعب بست هو ليس أنه لمَ يَعُد يحقق شيئاً، وإنما لأنه لم يَعُد يحقق ذاته. لم يكن الأمر أنه لم يَعُد يسجّل الأهداف، والجوائز

الفضية وشيكات الرواتب، وإنما لم يكن حيّاً، إذا قبلنا هذا التلاعب اللفظي لصالحه. لم يكن ذلك الشخص الذي كان قادراً أن يكون أفضل. أوشك في الواقع أن يدمّر شخصيته بفعالية. إنّ "التبديد" في مرحلة ما بعد كرة القدم كما يميل المعلّقون أن يسمّوها، ربما كان وسيلة بديلة لمحاولة تحقيق ذاته. كان بست يحاول جاهداً التنقل من نجمة إلى أخرى أو من زجاجة إلى أخرى في محاكاة ساخرة من أجل الفوز في المباريات أكثر فأكثر.

إنّ إهمال مهنته في كرة القدم، حتى لو كان من الصعب الاستمرار بها، يمكن أن يُرى من وجهة نظر معينة بأنه رفض شجاع لأخلاقيات النجاح، فقد كان اعترافاً، مهما كان غائماً على العينين، بأنّ الحياة لم تكن مسألة أهداف، بكل ما في الكلمة من معنى. كان بست حرّاً في إمتاع نفسه، وليس العيش على أنها نوع من التنظيم الذاتي. بمعنى آخر؛ كان العيش الراقي والمحموم ظلاً من ذلك بالضبط، وقد استَبدلَ فراغ الرغبة فراغ الإنجاز. في طريقتَي الحياة، كان الحاضر بلا قيمة إلى حدٍّ ما، بل كان جسراً نحو المستقبل، الذي سوف يتضح فيما بعد بأنه الشيء نفسه. كان في إمكان بست إمتاع نفسه من خلال الاستمرار في لعبة كرة القدم. لن تكون ممتعة طوال الوقت، وستكون ثمة أوقات بلا شك يشعر فيها بالسخط، لكنها سوف تعلّمه كيف يمكن له أن يزدهر بطريقة أفضل، وسيكون اللعب بكرة القدم الشيء الأخلاقي الذي يجب فعله.

لعل ما ساعد على إسقاط بست هي حقيقة أنه لم يكن قادراً على لعب كرة القدم لمتعتها فقط، فلا يمكن لأيّ لاعب كرة

قدم أن يلعب هذه اللعبة لأجل اللعبة وحدها في عالم الرياضة، الذي هو عبارة عن مساهمين بدلاً من لاعبين أو قدرة فنية أو متفرجين. سيكون الأمر مثل مصمم تجاري متشدد يتخيّل أنه يمكن أن يعيش مثلما عاش مايكل أنجلو. كي نعيش حياة مُرضية حقاً، يجب أن يُسمَح لنا أن نفعل ما نريد من أجل ذلك فقط. لم يَعُد بست قادراً على اللعب للمتعة الموجودة فيه، بل انتقل من الفرح إلى المتعة، فمذهب المتعة لديه ما هو إلا الوجه الآخر للذرائعية التي هاجمها.

إنّ مغزى الطبيعة البشرية هو أنها لا هدف لها، وهي لا تختلف في ذلك عن أيّ طبيعة حيوانية أخرى، فليس ثمة جدوى من كون المرء مثل حيوان الغرير، وإذا كنتَ زرافة فلن يفيدك ذلك في شيء. إنها مجرّد مسألة القيام بالأشياء الزرافية الخاصة بك من أجلها فقط، لكن لأنّ البشر من حيث الطبيعة مخلوقات تاريخية، فإننا نتطلّع كما لو أننا نذهب إلى مكان ما ـ بحيث يكون من السهل أن نخطئ في قراءة هذه الحركة إذا قرأناها بلغة غائية، وننسى أنّ كل ذلك هو من أجلها فقط. إنّ الطبيعة مفهوم لا جدل فيه: فلا يمكنك أن تسأل لماذا ينبغي على الزرافة أن تفعل الأشياء التي تفعلها، وقولك: "هذا يعود إلى طبيعتها" ليس جواباً شافياً. لا يمكنك أن تتعمّق أكثر من ذلك. بالطريقة نفسها، لا يمكنك أن تسأل لماذا يجب على الناس أن يرغبوا في الشعور بالسعادة والرضا. إنه سيكون مثل أن يسأل المرء عمّا يتمنى شخص ما تحقيقه حين يقع في الحب، فالسعادة ليست وسيلة لتحقيق غاية ما.

إذا سألك شخص لماذا لا تريد أن تموت، فيمكن أن تجيبه أن عليك إنهاء ثلاثية روائية، أو لديك أحفاد لتشاهدهم يكبرون، أو أنّ الكفن سيتعارض بصورة فظيعة مع لون أظافرك، لكن من المؤكد أنّ الإجابة ستكون أنك تريد أن تعيش. ليست ثمة حاجة إلى تحديد أهداف معينة، فالعيش هو سببٌ كافٍ في حدٍّ ذاته. ثمة بعض الناس بالتأكيد ستكون حالهم أفضل إذا كانوا أمواتاً، لكن أولئك الذين لا يريدون الموت لا يحتاجون سبباً للاستمرار في الحياة. لا يجب عليك أن تشرح لماذا تريد أن تعيش مثلما لا يجب عليك أن تشرح لماذا لا تستمتع بالصقور إذا اقتربت منك. المشكلة الوحيدة هي أنّ الشيء الذي ينبغي أن تكون له قيمة في حدٍّ ذاته كالعيش لا يبدو في حاجة إلى أن ينتهي. بما أنه ليس أداة لشيء آخر، فلا فائدة من القول إنّ وظيفته محققة وهدفه منجز. هذا هو أحد الأسباب التي تفسّر لماذا يُحتَّم على الموت أن يظهر اعتباطياً دائماً، ولا يمكن إلا للحياة التي أدركت نفسها تماماً أن تبدو غير متضررة منه، وما دمنا على قيد الحياة، فثمة دائماً المزيد من إدراك الذات يأتي إلينا منها.

إنّ فكرة إدراك طبيعتك هي فكرة معادية لأخلاقيات النجاح الرأسمالية، فكل شيء في المجتمع الرأسمالي يجب أن تكون له فائدة وهدف. إذا تصرّفت بحكمة فسوف تتوقع مكافأة. يرى أرسطو، على النقيض من ذلك، أنّ التصرّف بحكمة هو مكافأة في حدٍّ ذاتها، فلا تتوقع مكافأة للتصرّف بحكمة أكثر من حصولك عليها لاستمتاعك بوجبة لذيذة أو أخذ حمام سباحة في الصباح الباكر. ليس الأمر كما لو أنّ مكافأة الفضيلة هي

السعادة، فكون المرء فاضلاً يعني أن يكون سعيداً. إنها تقتضي أن يستمتع المرء بنوع السعادة العميق الذي يأتي من إدراك طبيعتك. هذا لا يعني أنّ أجر الفاضلين سيكون دائماً أكبر في العالم، ولهذا المذهب، كما يلاحظ هنري فيلدينغ، عيبٌ واحد، وهو أنه ليس صحيحاً.

ربما تكون حياتك، في واقع الأمر، أفضل في العالم إذا كنتَ شجاعاً ومحبّاً ومرناً وحنوناً وخيالياً وواسع الحيلة وما إلى ذلك. ثمة أشخاص آخرون من غير المرجّح أن يُسقطوا قضبان الحديد عليك من ارتفاع كبير، وحتى لو فعلوا ذلك قد تكون لديك الحيلة لتفاديها، لكن يمكن للفاضلين بالطبع أن يخفقوا. قد تكون فضيلتهم، في الواقع، هي التي أفشلتهم، وحينها لا يمكن أن يُقال عنهم إنهم سعداء، لكن على الرغم من أنّ الفضيلة قد تجلب التعاسة، إلا أنها كانت في رأي أرسطو مصدراً للإرضاء في حدِّ ذاتها. تفكَّرْ، على سبيل المثال، في أننا عندما نكون سليمين بدنياً فإنّ ذلك قد يُدخلنا في ورطة. قد يتركك ذلك بلياقة بدنية وعضلات مفتولة إلى درجة تجعل مرتادي الحانات التافهين لا يقاومون ضربك، لكن أن نكون بصحة جيدة أمرٌ ممتع في حدِّ ذاته. اعتقدَ أرسطو أيضاً أنه إذا لم تتصرّف بصورة حسنة، فإنك لن تُعاقَب بنيران الجحيم أو بالرفض المفاجئ من الجنة فحسب، بل بإجبارك على العيش حياة تالفة ومشلولة.

لا يمكنك بالطبع أن تؤمن بكل ذلك وتكون مناهضاً للنزعة الجوهرية أيضاً، فمعارضو الجوهرية لا يؤمنون بالطبائع أساساً. إنهم يتصوّرون أنه إذا كان لشيء ما طبيعة، فهذا يعني أنه يجب

أن يكون ثابتاً وغير قابل للتغيير إلى الأبد. يجلب الحديث عن الطبيعة أيضاً، من وجهة نظرهم، ما هو شائع في بعض الأمور، وهو شيء غير مألوف نقوم به في عصر يعطي قيمة عالية للاختلاف. يشك نقاد النزعة الجوهرية بشيء من العدالة أنه عندما يتعلّق الأمر بالبشر بدلاً من الزرافات، فإنّ الإجابة ستكون: "إنه في طبيعتي فقط"، وذلك عادةً ما يكون ترشيداً ذاتياً مخادعاً. إنّ تدمير المجتمعات القبلية في السعي وراء الربح ما هو إلا جزء من الطبيعة البشرية، وكوني أضرب زوجتي يُعرِّف ببساطة طبيعتي. لذا، فإنّ معارضي النزعة الجوهرية يشعرون بالقلق من فكرة الطبيعة، تماماً مثل المدافعين عن الرأسمالية، فالرأسمالية تريد أن يكون الرجال والنساء مرنين وقابلين للتكيف دائماً. لدى الرأسمالية، بوصفها نظاماً، رعب فاوستي من الحدود الثابتة، ومن أيّ شيء يُشكِّل عائقاً أمام تراكم رأس المال الذي لا حصر له. إذا كانت نظاماً مادياً بامتياز من جهة، فإنها مناهضة للمادية بشدة من جهة أخرى، فالمادية هي ما تعترض طريقها، والأشياء الخاملة والمتمرّدة هي التي تدعم مقاومة مخططاتها المتكلفة. يجب على كل شيء صلب أن يتحلّل في الهواء.

إنّ الصراع بين الإيمان التقليدي بالطبيعة البشرية والرفض "المتواصل" لها ينشب بين ماكبث والليدي ماكبث، قبل أن يخططا لقتل الملك مباشرةً:

ماكبث: أجرؤ على فعل كل ما يمكن أن يجعلني رجلاً.

فمَن يجرؤ على فعل أكثر من ذلك ليس رجلاً.

ليدي ماكبث: حين تكون لديك الجرأة على فعل ذلك، فإنك ستكون رجلاً بالفعل، وأن تكون أكثر مما كنتَ عليه، فإنك ستكون أكثر رجولة. (الفصل الأول، المشهد السابع)

إنها مشاجرة بين أولئك أمثال ماكبث الذين يرون قيود الطبيعة البشرية بأنها قيود إبداعية، وأولئك أمثال الليدي ماكبث الذين يرون بأن كوننا بشراً مسألة تقودهم على الدوام إلى أبعد منهم. يرى ماكبث نفسه أنّ تجاوز تلك القيود الإبداعية يعني تدمير نفسك، وأن تصبح لا شيء في أثناء السعي لتصبح كل شيء. هذا ما عَرَفه الإغريق القدماء بالغطرسة. أما الليدي ماكبث، فإنها ترى بأنّ مثل هذه الطبيعة المقيِّدة غير موجودة، فالإنسانية حرّة في ابتكار نفسها وإعادة ابتكارها كما تشاء، في عملية لا نهاية لها. كلّما تفعل المزيد، فإنك تحقق ذاتك أكثر. من الممكن أن يقف أرسطو مع ماكبث؛ إذ يعتقد بأنّ فكرة الإنتاج الاقتصادي من أجل الربح فكرة غير طبيعية، كونها تنطوي على الزوال الغريب للحدود عنا. يرى أرسطو والاشتراكية أيضاً أنّ على الاقتصادي أن يكون متوطناً في الأخلاقي، لكن حالما ينهض هذا النظام الاقتصادي المعروف بالرأسمالية ويركض، فإنّ الاشتراكية هي التي ستكون قد جاءت في الوقت المناسب لتبدو مناقضة للطبيعة البشرية.

لم تكن ثمة طريقة للحياة في التاريخ أكثر حبّاً للعدوان والتحوّل، وأكثر عشقاً للهجين والتعددية من الرأسمالية، فليس لديها وقت لفكرة الطبيعة بسبب منطقها الغائي عديم الرحمة، وبسبب أنّ وجودها كلّه يتكوّن ببساطة من تحقيق ذاتها والكشف

عنها، فهي موجودة من أجل نفسها ودون أدنى فكرة لأيّ هدف. هذا هو أحد الأسباب التي تفسّر سبب امتلاك هذا النظام الاجتماعي لرعب مثقف تجاه الفن، الذي يمكن أن يُعَدّ الصورة ذاتها لمثل هذا الإنجاز الذي لا فائدة منه. كما إنه أيضاً أحد الأسباب التي جعلت علم الجمال يؤدي بصورة مدهشة دوراً أخلاقياً وسياسياً مهماً في العصر الحديث.

ليست ثمة حاجة إلى تخيل، كما يفعل العديد من مناهضي النزعة الجوهرية، أنّ الطبائع تحتاج لأن تكون ثابتة دائماً. المثال الأكثر دراماتيكية في حوزتنا عن طبيعة تقوم على الدوام بإعادة خلق نفسها هي الطبيعة البشرية. إنّ أبطال خرق القوانين هم على حق على الأقل في هذا السياق؛ إذ إنّ من صفات طبيعتنا المضي إلى أبعد من أنفسنا، ولأننا ذلك النوع من الحيوانات الكادحة والمتحدّثة والجنسية والاجتماعية، فإنّ من طبيعتنا أن نخلق الثقافة المتغيّرة والمتنوعة والقابلة للنقاش دائماً. لذا، من السهل أن يخلط المرء بين النوع الغريب من طبيعتنا وعدم وجود أيّ طبيعة على الإطلاق، ونصبح مثل أبطال خرق القوانين في أننا نشكّل صورة فاوستية لأنفسنا. يمكننا أن نتخيّل، كما تفعل نظرية الثقافة "المادية" عادةً، أنّ الثقافة تأخذ دورها كلياً من طبيعتنا المادية، وتقضي على كل أثر سابق لها، ومن ثم يمكنها الرقص على قبرها.

ثمة سبب آخر يفسّر سهولة التفكير في هذه الطريقة هو أنّ مفهوم الطبيعة مرتبط كثيراً بفكرة الوظيفة. حين تؤدي ساعة اليد وظيفتها وهي إخبارنا بالوقت بدقة، فإنها تكون ساعة يد جيدة؛

إذ تفعل ذلك الشيء الذي يجب أن تفعله الساعات. ربما نكون سخيفين إلى حدٍّ ما إذا كان في إمكاننا أن نتحدّث عن هذه الساعة بأنها تحقق طبيعتها، لكن ما وظيفة البشر؟ لماذا خُلِقَ البشر؟ الإجابة هي بالتأكيد: ليس من أجل شيء، لكن هذا هو المغزى، على وجه التحديد. إنّ وظيفتنا هي أن نكون بلا وظيفة. وهذا ما سيجعلنا نحقق طبيعتنا بوصفها غايةً في حدٍّ ذاتها. إننا في حاجة إلى كلمة "طبيعة" هنا لتجنّب الاضطرار للقول بأننا "ندرك أنفسنا بوصفها غايةً في حدٍّ ذاتها"، فقدر كبير مما نحن قادرون على فعله يجب ألا يرى ضوء النهار. ومن ثم فإنّ كلمة "طبيعة" تعني هنا شيئاً مثل "الطريقة التي من المرجّح أن نزدهر بها". ولَمّا كان ما ينطوي عليه هذا غير واضح بأيّ حال من الأحوال، فإنّ ذلك سبب آخر يفسّر سهولة قيامنا بالخلط بين هذا الوضع وعدم وجود طبيعة على الإطلاق.

وهذا هو الخطأ الذي ارتكبه مناهضو النزعة الجوهرية، فقد يعترفون أنّ للبشر طبيعة بالمعنى المادي والجسدي، وأنّ ثمة بعض السمات الخاصة التي تميزنا بوصفنا أنواعاً. (على الرغم من وجود حاجة لافتراض أنّ ثمة انفصالاً حاداً من ثم بين البشر والحيوانات الأخرى، إلا أنّ الطبيعة تمقت الانفصالات الحادة بقدر ما تمقت الفراغات). الأمر وما فيه هو مجرّد أنهم لا يرون أيّ عواقب أخلاقية أو سياسية تنتج من ذلك، فمن وجهة نظرهم إنها طريقة حديث عامة أكثر من اللازم لتقول لنا أيّ شيء مفيد للغاية. وهي صحيحة بما يكفي، لكنها بلا معنى. إنّ مناهضي الجوهرية محقون في شكواهم بأنّ الحديث عن الطبيعة البشرية

أمر عام على نحو مقلق. إذا قللت من أهمية "الأجناس" المادية الموجودة في البشرية، فقد تُترك لتفترض أنّ البشر موجودون فقط على مستوى المعنى والقيمة، وهذا خطأ من السهل أن يرتكبه المثقفون.

وقد أشار الفيلسوف السياسي جون أونيل (John O'Neill) إلى أنّ معظم ما ينتقده المفكّرون ما بعد الحداثيين على أنه "جوهري" هو صورة كاريكاتورية لمذهب الجوهر الذي لا يدافع عنه أحد[1]. يشير أيضاً إلى أنّ النزعة الجوهرية هي الاعتقاد بأنّ ثمة خصائص يجب على بعض الأشياء أن تحتاجها إذا أرادت أن تكون من نوع معين من الأشياء. ليكون أيّ شيء نحاساً يجب أن تكون لديه قابلية للتمدُّد والطرْق، وقابلية للانصهار وإيصال الكهرباء، ورقم ذري 29، وهلم جَرًّا. هذا لا يعني أنّ كل الخصائص الموجودة في أيّ مجسّم ضرورية له، أو أنه لا يمكن أن يكون ثمة اختلاف وتنوع كبيران بين كائنات الفئة نفسها، فكل الأغنام فريدة، والنزعة الجوهرية لا تعني التماثل. لا يتبع أنّ كل الأشياء المخصصة للفئة نفسها تشترك فعلاً بالخصائص الأساسية المشتركة. فعلينا أن ننظر ونرى. لا تنطوي النزعة الجوهرية على الفرق بين الظواهر الطبيعية والثقافية، فيمكن للظواهر الثقافية أن تكون لها خصائص معينة، التي من دونها ستكون شيئاً آخر. إذا لم يكن للأغاني صوت، فلن تكون أغاني. إنّ مناهضة النزعة الجوهرية إلى حدٍّ كبير هي نِتاج الهواة والجهل الفلسفيين.

---

(1) See John O'Neill, *The Market: Ethics, Knowledge and Politics*, London, Ch.1. See also Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, 1996, pp. 97-104.

إنّ الحديث عن الطبيعة البشرية هو بالفعل عام على نحو محرج. (على الرغم من أنّ أرسطو، الذي ساهم في الفكرة نفسها، لم يؤمن بأنّ الأخلاق مسألة مبادئ عالمية). يمكن أن يُعبِّر مصطلح "إنساني" عن الموافقة ("فعلى الرغم من كونه رائداً من روّاد العالم في الإشعاع، بدا أنه "إنساني جداً" بصورة مدهشة")، أو عن حكم ازدرائي، كما في قولنا "إنساني أكثر من اللازم". حتى لو ذهبنا قليلاً إلى أبعد من ذلك لنتحدث عن حياة جيدة كالحياة التي يمكنك فيها أن تحقق طبيعتك بحرية قدر الإمكان، فلا يزال الأمر مبهماً في ما يعنيه ذلك بعبارات ملموسة. لدى البشر الكثير من القوى والقدرات المختلفة في أيّ وقت تاريخي، وليس من الواضح أنّ أياً من هذه القوى عليها أن تسعى جاهدة لتدرك ذلك، أو بأيّ سبل. هل يمكننا أن نحقق قدرتنا على خنق الآخرين؛ لأننا ببساطة قادرون جسدياً على القيام بذلك؟ إذا كنا قادرين على تعذيب الآخرين، فإنّ ثمة معنى يكون فيه التعذيب طبيعياً بالنسبة إلينا. يمكن "للطبيعة البشرية" وصف هذا النوع من المخلوقات كأمثالنا، أو يمكن أن تعني كيف ينبغي لنا أن نتصرّف، وليس من السهل أن نرى كيف يمكننا القفز من المعنى الوصفي إلى المعنى المعياري.

اعتقدَ أرسطو أنّ ثمة طريقة معينة للعيش تتيح لنا، إذا جاز التعبير، أن نكون في أفضل أحوالنا لهذا النوع من المخلوقات مثلنا. كانت هذه الحياة المختارة وفقاً للفضائل، يرى التقليد المسيحي اليهودي أنها حياة المحبة أو الحب. ما يعنيه ذلك تقريباً هو أننا نصبح مناسبة لتحقيق ذات كل واحد منا. من خلال كوني

مجرّد وسيلة لتحقيق ذاتك، فإنه يمكنني أن أحقق ذاتي، والعكس صحيح. ثمة القليل حول هذه التبادلية في أرسطو نفسه، والشكل السياسي لهذه الأخلاقيات معروفة بأنها الاشتراكية، التي ترى، كما يذكر ماركس، بأنّ التنمية المجانية لكل واحد منا هي حالة التطوير المجاني للجميع، فهي الحب المسيَّس، إذا جاز التعبير، أو المعاملة بالمثل.

تُعَدُّ الاشتراكية إجابة عن سؤال ماذا يحدث حينما نعولم فكرة تحقيق الذات، خلافاً لما فعل أرسطو، فنقاطعها مع الديانة المسيحية اليهودية أو العقيدة التنويرية الديمقراطية التي تقول إنّ على كل شخص أن يكون جاهزاً للعمل. إذا كان الأمر على هذا النحو، وإذا كان البشر يعيشون بصورة طبيعية في مجتمع سياسي، فيمكننا إما محاولة ترتيب الحياة السياسية ليدرك الجميع قدراتهم الفريدة دون أن يعترض أحد طريق الآخر، وهذه عقيدة معروفة باسم الليبرالية، وإما محاولة تنظيم المؤسسات السياسية بحيث يكون تحقيق ذاتها تبادلياً قدر الإمكان، وهي نظرية تعرف باسم الاشتراكية. إنّ أحد أسباب الحكم على الاشتراكية بأنها متفوقة على الليبرالية هو الاعتقاد بأنّ البشر حيوانات سياسية ليس فقط بمعنى أن عليهم أن ينتبهوا لحاجة كل واحد لتحقيق الذات، لكن في الحقيقة إنهم يحققون أعمق ذواتهم من خلال بعضهم بعضاً.

مع هذا، لا يوافق الجميع على معنى الحب أو تحقيق الذات، أو لا يتفقون على موضوع أي فضائل مهمة، أو في الواقع لا يتفقون على هذا الأنموذج من الحياة الطيبة على الإطلاق. إنّ الفضائل التي كان أرسطو يُفضِّلها ليست بالضرورة تلك التي

نحرص، نحن المحدَثين، على تأكيدها. ترتبط هذه الفضائل على نحو متزايد بتاريخ أرسطو الاجتماعي، بل على العكس، كانت وجهة نظره للطبيعة البشرية عموماً أقل تاريخيةً نوعاً ما، لكن كارل ماركس، وهو أرسطوي نوعاً ما، أسس نقداً تاريخياً قوياً من هذه الأخلاقيات، كما فعل معلّمه العظيم هيغل. يبدو كما لو أننا ببساطة نتناقش مع بعضنا بعضاً حول معنى تحقيق الذات، وقد يكون الأمر أن العمل كلّه معقد جداً بالنسبة إلينا إلى أن نصل إلى حلٍّ مُرضٍ. ولَمّا كان الوجود الحديث مجزأً ومتخصصاً ومتنوعاً، فقد توصَّل هذا الوجود إلى حلول كثيرة جداً لهذه المسألة لاتخاذ قرار فيما بينها يكون بسيطاً للغاية.

غير أنّ ثمة سبب آخر، لماذا صعَّب العصر الحديث بشكل خاص التعامل مع المسائل الأخلاقية، وهذا فقط لأنّ ثمة إجابات أكثر مما ينبغي في مجتمع معقد، وأيضاً لأنّ التاريخ الحديث يُصعِّب علينا التفكير بمفردات نافعة. إنّ المجتمعات الرأسمالية الحديثة مهووسة جداً أيضاً في التفكير من حيث الغايات والأهداف، حيث ستحقق الأساليب الأهداف بفعّالية، إلى درجة أن تفكيرها الأخلاقي يصبح ملوثاً بهذا الأنموذج أيضاً. يصبح معنى أن نعيش على نحو جيد مسألة تمثيل لتحقيق هدف ما. المشكلة الوحيدة هي أنّ الأخلاقيين يستمرّون في خلافهم حول ما ينبغي أن يكون الهدف. يرى المنفعيون أنه يجب علينا أن نعمل من أجل تحقيق أقصى درجات السعادة لأكبر عدد ممكن. أما بالنسبة لأنصار المذهب التلذذي، فعلينا أن نعمل لنزيد المتعة لدينا. كان ثمة أولئك الذين اعتقدوا بأنّ الهدف من عمل الإنسان

هو تمجيد الدولة السياسية. ثمة آخرون يعتقدون أنّ علينا العمل لتحقيق العدالة الاجتماعية أو غاية ما جديرة بالثناء. وفي المناخ الأخلاقي الذي يبدو فيه أنّ ما يهم هو النتائج، قد يفكّر بعض الناس مرّتين في محاولة مساعدة رجل تعرَّض لحادث، إذا عرفوا أنّ السقف يوشك أن يسقط عليه وينهي حياته، لكن الكثير من الناس سيساعدونه بالمثل، ومن الممتع أن نسأل أنفسنا عن السبب وراء ذلك.

لا ينتمي كل التفكير الأخلاقي الحديث إلى هذا النوع المفيد، فواحدة من مدارس الفكر الأخلاقي الحديث الأكثر تأثيراً في الواقع ـ تلك المستمَدة من الفيلسوف عمانوئيل كانط (Immanuel Kant) ـ لها اقتناع معاكس تماماً. يرى أتباع كانط أنّ الأهداف ليست مهمة، وإنما نقاء الإرادة التي نعمل بها بطريقة معينة بغض النظر عن عواقبها، وبغض النظر عن مساهمتها في سعادتنا. إنّ الأخلاق مسألة واجب، وليست مسألة متعة أو تحقيق أو فائدة أو عدالة اجتماعية. قد نرى هذا المذهب الأخلاقي الغريب الذي لا ينتمي إلى هذا العالم بأنه، فضلاً عن أمور أخرى، ردّة فعل مبالغ فيها نحو التفكير الموجّه إلى هدف ما. إنه كما لو أنّ هذه الأهداف مثل السرور والسعادة وما شابه ذلك أصبحت هشّة ومبتذلة في المجتمع الحديث إلى درجة أنّ القيمة الأخلاقية الأصيلة يجب الآن أن تُستخرَج بدقة من هذه الأهداف. كان كانط على صواب في أنّ التصرّف بطريقة أخلاقية هو غاية في حدٍّ ذاتها، وهي ليست مجرّد مسألة محاولة للوصول إلى مكان ما، لكن يمكنه صياغة هذا فقط بطريقة تُبعِد الغاية في

حدٍّ ذاتها عن السعادة وتحقيق الذات. هذا المزيج بالضبط هو ما يسعى إليه التفكير الأخلاقي ذو النوع الكلاسيكي.

وبرأي الأخلاقيين الكلاسيكيين مثل أرسطو، لا تتكوّن السعادة أو الرفاهة فقط في الرضا المتبلّد أو حالة المتعة الجنسية، ولكن في حياة يمكن للمرء أن يصفها بأنها تزدهر أو تنتشي. يمكن أن تحمل كلمة "تزدهر" دلالات قوية وحماسية ومتورّدة بالنسبة إلينا، لكنها لا تحتاج إلى فعل ذلك، فهي تشمل، على سبيل المثال، إظهار الرحمة أو الاستماع المتعاطف. علينا أن نأخذ فكرة الازدهار خارج السياق الرياضي؛ إذ يمكن أن نعيش بشكل جيد حينما نحقق طبيعتنا بوصفها غاية ممتعة في حدٍّ ذاتها. ولَمّا كانت طبيعتنا شيئاً نشترك فيه مع المخلوقات الأخرى من جنسنا، فإنّ الأخلاق مسألة سياسية واضحة. لاحظت فيليبا فوت (Philippa Foot) أنه إذا أردنا "معرفة ما إذا كان الفرد كما ينبغي أن يكون أو لا يكون، يجب على المرء أن يعرف شكل الحياة لدى الأجناس"[1].

تدور الحياة الطيبة كلّها، إذن، حول الرفاهة الممتعة، لكن هذا ليس هدفها المباشر. إذا جعلتَ المتعة غاية حياتك كما يفعل ميك جاغر[2] (Mick Jagger)، على سبيل المثال، الذي يبدو ناجحاً في ذلك بصورة ملحوظة، فإنّ ذلك قد يعني أنّ عليك أن تُكرِّس الكثير من الوقت للتخطيط لذلك، الذي بدوره سيعطي

---

(1) Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford, 2001, p. 91.

(2) ميك جاغر: مطرب وموسيقي وممثل وكاتب أغاني إنكليزي ولد عام 1943. (المترجم)

نتيجة من شأنها أن تجعل حياتك أقل متعة. لا يبدو هذا أنه أكثر نقص مأساوي في حياة ميك جاغر، لكنه يوصل فكرة أنه إذا كنتَ تريد حقاً تحقيق ذاتك، فإنّ أفضل طريقة هي عدم التفكير في نفسك. هذا لا يعني الثناء على إيثار المضطهَدين، الذين ينسون احتياجاتهم الخاصة ليحافظوا على شخص آخر يتمتع بحياة جيدة، بل يعني القول إنّ الرفاهة ليست شيئاً يمكنك أن تهدف إليه مباشرة؛ لأنه ليس هدفاً جيداً بين الأهداف الأخرى، بل نتيجة لأهداف مختلفة وجيدة أخرى. من هذا المنطلق، يُعَدُّ أرسطو تعددياً حينما يتعلّق الأمر بما يَعُدُّهُ حياةً كريمة.

تأتي المتعة من الشعور العميق بالرفاهة الذي ينبع بدوره، من وجهة نظر أرسطو، من عيش المرء حياةَ الفضيلة. تعني "الفضيلة" هنا شيئاً مثل تقنية أن نكون بشراً أو معرفتنا بآلية ذلك. إنّ كونك بشراً هو شيء يجب أن تسعى إليه جيداً، مثل لعب السنوكر أو تجنّب من يجمع الإيجار. الفاضلون هم أولئك الناجحون في أن يكونوا بشراً، مثلما يكون اللحام أو عازف الجاز أو عازف البيانو ناجحين في عملهم، بل إنّ بعض البشر موهوبون في الفضيلة، فالفضيلة في هذا المعنى شأنٌ دنيوي، لكنها لا تنتمي إلى هذا العالم من حيث إنّ النجاح هو مكافأتها الوحيدة. ليس ثمة العديد من مديري الشركات يمكنهم التخلّي عن رواتبهم لمجرّد أنّ عملهم كان متعة في حدٍّ ذاته. الحياة الطيبة عملٌ فني له ضريبة، فهي لا تنبع من الاهتمام بدوافع القلب، وهي تتطلّب قدراً كبيراً من التدريب مثل أيّ مسرحية جيدة. إنّ كيفية تحقيق المرء لطبيعته أمرٌ لا يأتي بصورة طبيعية، لكن في حين أنّ الشخص المتشدد

يمكن أن يتفق جيداً مع ذلك، إلا أنه لن يوافق بسهولة ميسَّرة على فكرة أنّ الحياة الطيبة مسألة تتعلّق بتحقيق مبهج للذات. برأيه، إن لم تكن غير سارة، فلا يمكن أن تكون أخلاقية.

وهذا لا يعني ببساطة أنه يجب علينا أن نهمل أفكار الأخلاق المفيدة. إذا كنا حيوانات تاريخية فلا بُدَّ أن نكون حيوانات مفيدة أيضاً، نهتم بتوافق الوسائل مع الغايات. إذا كانت الحياة الطيبة تتمثّل في تحقيق طبيعتنا، وإذا كان هذا صحيحاً عند الجميع، فإنّ ذلك سيستغرق تغييراً عميق الجذور للظروف المادية لجعل مثل هذا التحقيق ممكناً تماماً. سيتطلّب هذا نوعاً من العمل المعروف باسم السياسة الراديكالية، فالكثير من النشاط الوظيفي سيكون مطلوباً لتحقيق الحالة التي لا نحتاج فيها أن نعيش بشكل وظيفي. هذا المشروع في العصر الحديث يُعرَف بالاشتراكية.

ثمة صراع مأساوي محتمل هنا بين الوسائل والغايات. إذا كان علينا أن نعمل بفعالية لنخلق شكلاً من أشكال الحياة يكون أقل هوساً بالوسائل والغايات، فعلينا أن نعيش بطريقة تكون من وجهة نظرنا أقل من مرغوبة. قد تعني في أسوأ الحالات أنّ بعض الناس يمكن أن يشعروا على نحو مأساوي بالحاجة إلى التضحية بسعادتهم من أجل الآخرين، وتسمية ذلك بالمأساوي يعني أن مثل هذه التضحية ليست من أكثر الطرق المرغوبة جداً في العيش. تتمحور الأخلاق حول تحقيق الذات، لا نكرانها. فالأمر بالنسبة إلى بعض الناس هو أنّ نكرانها يمكن أن يكون ضرورياً من الناحية التاريخية لإحياء هذا الأنموذج المرغوب فيه من الحياة. من المحزن أنّ ثمة أوضاعاً لا يمكن تحقيق الذات فيها إلا

من خلال التَخلّي عنها. إذا لم يكن التاريخ رهيباً كما كان دائماً، فإنّ ذلك لن يكون ضرورياً، ففي عالمٍ يكون عادلاً، لن تحتاج أوضاعنا أن تُكسَر ليعاد صنعها.

ما علاقة كل هذا بالموضوعية؟ إنه مجرّد أنّ لا يمكن للازدهار أن يكون شأناً شخصياً، وهذا لا يعني أنه موضوعي بمعنى أنّ لا علاقة لنا به، مثل الجسر العملاق نوعاً ما المستقل عما إذا كنا هناك لننظر إليه. تتمحور الأخلاق حول الكائنات البشرية، لكنها تدور حول طبيعتهم وليس حول ما يحبون. قد تكون بعض أنواع السعادة شخصية، بمعنى أنّ الناس كثيراً ما يكونون قانعين إذا اعتقدوا أنهم كذلك. في بعض الأحيان لا تحتاج إلى أكثر من أن تأخذ وعداً منهم بذلك، فقد تكون مخطئاً في التفكير بأنك سعيد بالمعنى العميق للكلمة، لكن من الصعب أن ترى كيف يمكن أن تكون مخطئاً في الشعور بالرضا والارتياح أكثر من شعورك بالألم وأنت لا تعلم بذلك.

غير أنّ نوع السعادة الذي يهمنا هو النوع الذي يسهل جداً تحديده، فلا يمكنك معرفة ما إذا كانت حياتك تزدهر ببساطة عن طريق الاستبطان؛ لأنها مسألة تتعلّق بكيفية فعلك ذلك، وليس فقط بكيفية شعورك. تكمن السعادة في العيش والعمل على أكمل وجه، وليست فقط بالشعور بالرضا. إنها بمنزلة ممارسة أو نشاط، في رأي أرسطو، بدلاً من كونها حالة ذهنية، وقد تدور حول تحقيق قدراتك، لا الحصول على رؤية معينة للحياة.

وبدلاً من الانتباه ببساطة للطريقة التي تشعر بها، عليكَ أن تنظر إلى حياتك في سياق أوسع من ذلك بكثير. هذا السياق الأوسع هو الذي يُعرِّفه أرسطو بالسياسة. عليك أيضاً أن تنظر إلى نفسك في سياق زمني، وأن تشعر بحياتك بأنها سرد، من أجل أن تحكم عليها ما إذا كانت تسير بالشكل الصحيح أو لا. هذا لا يعني أنّ كل شيء، من بزوغ أسنانك الأولى إلى فقدان الكثير منها، عليه أن يُشكِّل وحدة منطقية متماسكة، فليس للعديد من الروايات، بأيّ درجة من الدقة كانت، هذا النوع من الوحدة. يمكن للسرد أن يكون متعدداً ومتمزقاً وارتجاعياً وانتشارياً ولا يزال سرداً. وأخيراً، يجب أن تكون لديك فكرة عما يُعَدُّ أنه نوع من الازدهار البشري الخاص. هذه ليست مجرّد قضية فردية، فليس الأمر بيدك لتقرر ما يُعَدُّ أنه استقرار عقلي عند الغزال، ولا يمكنك أن تقول: "إنّ تعذيب التيروليين يبدو منعشاً بالنسبة **لي**" ـ ليس فقط لأنّ هذا الكلام غير صحيح، وإنما لأنّ الأمر ليس متروكاً لك لتضع القانون. ليست القيم الأخلاقية فقط ما يبدو أنك تضخّمها، كما يدَّعي صانع القرار أو الوجودي. يعتقد بعض المفكّرين الأخلاقيين أننا نضخّمها على ما يبدو، لكن طريقة النظر للأخلاق هذه لا تفعل ذلك. حتى لو كنا جميعاً نتفق على أنّ تعذيب التيروليين فكرة ممتازة، فإنها لا تُعَدُّ مثالاً على الازدهار البشري. سوف ينظر بعض الناس إلى ذلك بأنه موقف معارض على نحو استحالي، على الرغم من أنه لا يتعلّق ربما بالتيريوليين.

ثمة سبب آخر لعدم قدرتك على معرفة ما إذا كنتَ تزدهر فقط من خلال النظر داخل نفسك هو أنّ فكرة الازدهار فكرة معقدة؛

إذ تنطوي على مجموعة كاملة من العوامل. يمكن أن تزدهر في بعض السبل ولا تزدهر في سبل أخرى. يجب أن تسأل نفسك ما إذا كنت سليماً وسعيداً ومرتاحاً مع نفسك ومع الآخرين، وتتمتع بالحياة وتعمل بشكل خلّاق وتتعاطف مع الآخرين، وأنك حسَّاسٌ ومرن وقادر على تحقيق الصداقات، وتشعر بالمسؤولية، وتعتمد على ذاتك، وما شابه ذلك. لا يقع الكثير من هذه الأمور تحت سيطرتك كلياً، فلا يمكنك أن تكون سعيداً أو مرتاحاً مع نفسك من خلال الإرادة فقط. إنها تتطلّب، فضلاً عن أمور أخرى، بعض الظروف الاجتماعية والمادية.

إنّ موضوع ما إذا كان في إمكانك أن تعيش حياة أخلاقية، أيّ حياة هانئة من النوع المناسب للبشر، أمرٌ يعتمد في النهاية على السياسة. وهذا سبب من الأسباب التي جعلت أرسطو لا يجد أيّ تمييز صارم بين الأخلاق والسياسة. يقول لنا في بداية عمله *أخلاقيات نيكوماكيان* إنّ ثمة "علماً يدرس الخير الأسمى للإنسان، مضيفاً على نحو غير متوقع نوعاً ما بأنه معروف باسم السياسة، فالأخلاق بالنسبة إليه فرع ثانوي من فروع السياسة. لا يمكن للناس أن يزدهروا حينما يكونوا يتضوّرون جوعاً، أو يكونون بائسين أو مقموعين، وهذه حقيقة لم تمنع أرسطو نفسه من الإقرار بالرق وتبعية المرأة. إذا أردتَ أن تكون على ما يرام، فأنتَ في حاجة إلى مجتمع صالح، وبالطبع يمكن أن نجد قديسين يعيشون في ظروف اجتماعية بشعة، وبعض ما يعجبنا في مثل هؤلاء الناس هو ندرتهم. إنّ تأسيس الأخلاق على هذا سيكون مثل تخصيص ثلاث جزرات نيئة يومياً لكل شخص؛

لأنه ببساطة يمكن لعدد قليل من الناس الغريبين العيش بسعادة حين يتّبعون هذه الحِمية.

يرى أرسطو أنّ الأخلاق علم يبحث في رغبة الإنسان، ذلك أنّ الرغبة هي الدافع وراء نشاطاتنا كلّها، ومهمة التعليم الأخلاقي هي إعادة تثقيف رغباتنا، لنحقق المتعة من القيام بأعمال صالحة، والألم من القيام بأعمال سيئة. لا يتعلّق الأمر بمسألة الضغط على أسناننا بغضب والاستسلام للقانون الأخلاقي المتجبّر، فنحن في حاجة إلى أن نتعلّم أن نكون عادلين ومستقلين ورحيمين وهلم جرًّا. إذا لم نجد في الأخلاق ما يهمنا، فلن تكون أخلاقاً حقيقية. لَمّا كانت كل رغباتنا اجتماعية، وجب أن توضع في سياق أوسع، ألا وهي السياسة، فالسياسة الراديكالية هي إعادة تثقيف رغباتنا. لم يكن أرسطو بطبيعة الحال راديكالياً، لكنه كان يعتقد بأنّ قيام المرء بدور فعّال في الحياة السياسية عمل فاضل في حدٍّ ذاته، والتمسّك بالنظام الجمهوري شكل أخلاقي من أشكال السياسة. إذا كنا ناشطين من الناحية السياسية، فإنّ ذلك يساعدنا على خلق الظروف الاجتماعية للفضيلة، لكنها شكل من أشكال الفضيلة أيضاً في حدٍّ ذاتها، فهي وسيلة وغاية في آنٍ واحد.

يمكنك، إذن، أن تكون مخطئاً فيما إذا كنتَ تزدهر، وربما يكون شخص آخر أكثر إدراكاً وحكمة منك حول الأمر. هذا معنى مهم تكون فيه الأخلاق هي الهدف، فقد يكون الشعور بالسعادة علامة على أنك تزدهر كما ينبغي أن يزدهر أيّ إنسان، أياً كان معنى ذلك، لكنه ليس دليلاً قاطعاً على ذلك. قد تشعر بالسعادة لأنّ

والدَي الشخص الذي قُمتَ باختطافه قد جاءا للتو بمال الفدية، أو قد تكون مساحة نادرة من السعادة في وجود محبط بصورة عامة. الفكرة، على أيّ حال، هي أنه حينما يؤكد لنا المستعمِرون بأنّ السكان الأصليين يزدهرون، فمن الأفضل لنا أن نكون حذرين.

تبرز المشكلات حينما يخبرنا المواطنون أنفسهم بأنهم يزدهرون، فماذا علينا أن نقول حينئذٍ؟ إنّ الليبرالي أو ما بعد الحداثي الذي لا يرغب في القول إنّ المستعمِرين على صواب يمكن أن يتردد في القول بأنّ الناس الذين يتحكمون بهم مخطئون. ألم نتكبّر على المستعمَرين بما يكفي دون إخبارهم بأنهم أيضاً ذوو عقول سميكة ليدركوا بأنهم بائسون؟ من غير المحتمل جداً في الواقع أنّ الرجال والنساء الذين يُعامَلون بأنهم أناس من الدرجة الثانية سيكونون بليدين بما يكفي للاعتقاد بأنهم مزدهرون. إذا كانوا يفتقرون إلى هذا النوع من الذكاء، فلن يكونوا ربما قابلين للاستغلال أساساً. قد يشعرون بالامتنان الآن وفيما بعد، أو يعتقدون أنهم لا يستحقون ما هو أفضل، أو أن يكونوا رزينين حول وضعهم، لكن هذا أمر مختلف. فعلى أيّ حال، إذا لم أستطع أن أقول لك شيئاً دون أن أجعلك تشعر برعاية بغيضة، فلا يمكنك أن تقول لي ذلك أيضاً. على الرغم من أنني دُفنت تحت طن من الأسبستوس المتعفّن على مدى السنوات العشر الماضية، وتركتُ ثلاث أصابع فقط حرّة لتدسّ العشب الذبل في حوصلتي، فلن أحتمل أن تقول لي النخبة المتفاخرة مثلك إنّ ثمة طريقة أفضل للعيش. قد تكون قراراتي سحيقة، لكنها على الأقل تبقى قراراتي.

ثمة، إذن، بعض المعايير العامة التي تحدد ما إذا كنا نزدهر، أو كان شخص آخر يزدهر أو لا، فلا أستطيع أن أرى بأنني على ما يرام فقط من خلال النظر إلى داخل روحي. لاحظ لودفيغ فيتغنشتاين[1] (Ludwig Wittgenstein) بأنّ أفضل صورة للروح هي جسم الإنسان، وأفضل صورة لما أنا عليه هي كيف أتصرّف. يرتبط كلا الأمران ارتباطاً وثيقاً ببعضهما بعضاً مثل الكلمة ومعناها. توفّر لنا هذه المعايير العامة قضية ضد أولئك الذين يرون أنّ السعادة أو الرفاهة ليست شرطاً عملياً، وإنما حالة فردية من حالات العقل، لكن السعادة ليست مجرّد حالة عقلية، مثل لعبة الشطرنج التي تُعَدُّ حالة ذهنية. قد يشعر الناس بالرضا لوضعهم، لكن إذا لم يُسمَح لهم، على سبيل المثال، أن يؤدوا دوراً فعّالاً في تقرير مصير حياتهم، فلا يمكنهم، وفقاً لأرسطو، أن يحققوا الرضا بصدق، فالفضيلة من وجهة نظر أرسطو، نوع من الامتياز. على الرغم من أنّ العبيد قد يشعرون بحالة جيدة من وقت إلى آخر، إلا أنهم ليسوا بالضبط محاور بحث في كيفية التفوق في أن نكون بشراً. إذا كانوا كذلك، فلن نهتم لإطلاق سراحهم. إنّ الموضوعية شأن سياسي فضلاً عن أشياء أخرى: إنها مسألة تتعلّق بوجود سبل لدحض أولئك الذين يُصرِّون بأنّ كل شيء على ما يرام ما دمنا نشعر بأننا على ما يرام. بل إنها نقد لعقلية عطلة المخيم. أو كما قال بريخت على نحو أقل أدباً: "إنها كالحثالة الذين يريدون شعوراً مُرضياً في أعماقهم"، فالشعور بالرضا عن نفسك حينما لا يكون لديك أيّ أسس مادية لذلك يعني أن تظلم نفسك.

---

(1) فيلسوف نمساوي بريطاني (1889-1951) درس المنطق وفلسفة الرياضيات وفلسفة العقل وفلسفة اللغة. (المترجم)

بيد أنّ ثمة علاقة أعمق بين الموضوعية وعلم الأخلاق. يمكن أن تعني الموضوعية انفتاحاً غير أناني لاحتياجات الآخرين، وهي انفتاح يقبع بالقرب من الحب. ليست الموضوعية عكس المصالح الشخصية والقناعات، بل إنها عكس الأنانية. إنّ محاولة رؤية وضع الآخرين كما هو حقاً شرط أساسي لرعايتهم، وهذا لا يعني القول إنّ ثمة طريقة واحدة فقط يمكن أن يتخذها أيّ وضع، فقولي "أكتبُ كتاباً" هو وصف دقيق لما أقوم به الآن لا يعني أنّ هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن وصفه بها. إنّ بيت القصيد، على أيّ حال، هو أنّ الاهتمام بصدق بأيّ شخص ليس ما يعترض طريق رؤية وضعهم على ما هو عليه، لكنه ما يجعله ممكناً. وخلافاً للقول المأثور بأنّ الحب أعمى، لأنّ الحب ينطوي على قبول راديكالي فإنّ ذلك يتيح لنا أن نرى الآخرين على حقيقتهم.

إنّ الاهتمام بشخص آخر يعني أن نقدّم له انتباهاً غيرياً في أثناء غيابه. إذا كان شخص ما محبوباً أو موثوقاً به في المقابل، فإنّ ذلك عموماً ما يعطي المرء الثقة بالنفس لينسى ذاته، وهي مسألة خطرة إن كانت خلاف ذلك. إننا في حاجة للتفكير في أنفسنا بسبب الخوف ربما، إذ يسمح لنا التأكيد الذي يتدفّق من كوننا مصدراً للثقة بالتغلب عليه. لتحقيق هذه الموضوعية بأيّ طريقة مطلقة، سنحتاج إلى إزالة أنفسنا من الوضع كلياً، وهي الطريقة التي لا تكاد تكون ملائمة جداً للتدخل فيها، لكن حقيقة أنها مستحيلة في نهاية المطاف لا ينبغي أن تثنينا عن محاولة تحقيقها.

إنّ محاولة أن نكون موضوعيين عمل شاق ومتعب لن يتمكن من تحقيقه في النهاية إلا الفاضلون. يمكن لأولئك فقط الذين يتمتعون بالصبر والصدق والشجاعة والمثابرة أن يغوصوا عبر طبقات الخداع الذاتي الكثيفة التي تمنعنا من رؤية الوضع كما هو حقاً. وهذا أمرٌ صعب لا سيّما في نظر أولئك الذين يتمتعون بنفوذ؛ لأنّ السلطة تميل إلى توليد الخيال، مختزلة بذلك الذات إلى حالة من النرجسية المتسمة بالشكوى. وهي في كل براغماتيتها الصعبة مليئة بالوهم، إذ تفترض أنّ العالم كلّه يركز عليها بإذعان، فتذيب الواقع لتغدو مرآةً تعكس رغباتها الخاصة. إنّ أولئك الذين يتميز وجودهم المادي بصلابة كبيرة هم الذين يميلون إلى افتراض أنّ العالم ليس كذلك، فالسلطة أنانية في طبيعتها، وغير قادرة على الخروج من جلدها، وهي مثل الجنسانية تتواجد حيث نكون طفوليين جداً. من المرجّح أنّ عديمي القوة هم الذين يُقدِّرون أنّ العالم غير موجود لإرضاء احتياجاتنا، إذ يسير في طريقه العذب وقلّما يلقي نظرة جانبية إلينا.

إذن، لا تنفصل المعرفة عن الأخلاق في النهاية، كما يميل العصر الحديث إلى الافتراض. يمكن للمرء أن يرى هذا، لا سيّما في حالة معرفة بعضنا ببعض، التي تشمل القدرات المعنوية كالخيال والحساسية والذكاء العاطفي، وما شابه ذلك. فمعرفة شخص آخر لا تشبه معرفة الحانات المبهرجة في ريو، إذ إنها نوع من المعرفة المرتبطة بالقيمة الأخلاقية. غير أنّ العصر الحديث يفصل بين المعرفة والأخلاق، وبين الحقيقة والقيمة، لكن لَمّا كان إنشاء الحقائق عادةً عملية شاقة، نظراً لتعقيد العالم، فإنّ المكر الناتج من بعض مظاهرها، وميلنا الخاص

والمزمن لخداع الذات، يشمل بالتأكيد قيمة من نوع ما. تحتاج المعرفة إلى أن تكون منضبطة وحكيمة ودقيقة وناقدة لذاتها ومميزة وهلم جرًّا، بحيث لا يمكن لأحد، دون أن يكون له نوع من الفضيلة، أن يكتب تاريخاً عظيماً لدودة القطن، أو أن يأتي باكتشاف علمي مذهل. لعل هذا ما كان في بال لودفيغ فيتغنشتاين حين سأل نفسه كيف يمكن أن يكون عالماً جيداً بالمنطق دون أن يكون إنساناً لائقاً. لا أحد في العالم يمكنه أن يحرز تقدّماً حقيقياً في التحقيق إن لم يكن منفتحاً في الحوار مع الآخرين والاستماع إليهم ويناقش ويعترف بصراحة متى يكون المرء مخطئاً.

إنّ رؤية وضع الآخر كما هو حقاً أمرٌ يناقض النزعة العاطفية. هذه النزعة ترى العالم ملوّناً بذاتها الحميدة، في حين تُلوِّن الأنانية العالم بذاتها الخبيثة. أما نقيض هذه الأنانية، التي ترى بأنّ العالم مجرّد ازدواج خيالي لأنا المرء، فهو ما تسميه النظرية الحديثة بـ "اللامركزية" (decentring)، أو ما كان معروفاً تقليدياً بعدم التحيّز. يحتقر اليسار الثقافي هذه الأيام مفهوم عدم التحيّز على المستوى العالمي تقريباً لنزاهته المزيفة، فقد نشأ هذا المفهوم في القرن الثامن عشر بأنه لا يخالف المصالح فحسب، بل يخالف المصلحة الذاتية. كان سلاحاً يُستخدَم ببراعة ضد أتباع توماس هوبس[1] والأفراد الذين ينزعون إلى التملّك. لا يعني عدم التحيّز رؤية العالم من قمة أولمبية سامية، بل نوعاً من التعاطف أو الشعور المشترك نحو أيّ زميل. إنه يعني أن تشعر

(1) توماس هوبس (Thomas Hobbes) (1588-1679) وهو فيلسوف إنكليزي معروف بعمله عن الفلسفة السياسية. مهدت كتبه لفلسفة الغرب السياسية من خلال نظرية البناء الاجتماعي. (المترجم).

بطريقتك على نحو متخيَّل بتجربة أشخاص آخرين، وتتقاسم فرحتهم وحزنهم دون التفكير في ذاتك[1]. كانت الكاتبة جورج إليوت (George Eliot) واحدة من أعظم وارثات القرن التاسع عشر لهذا النسب الأخلاقي، إذ يتحالف لديها الأخلاقي مع الجمالي تحالفاً وثيقاً. ليس الأمر أنه ليس لدينا مصالح، بل إنّ مصلحتنا تكمن فقط في شخص آخر بدلاً من أنفسنا. هذا النوع من التعاطف الخيالي، كالفضيلة في كتابات أرسطو، هو بمنزلة مكافأته الخاصة، إذ لا يسعى إلى تحقيق الربح، لكنه يأخذ المتعة في رفاهة الآخرين مع التلذذ الحسي تقريباً. وعدم التحيز ـ بالنسبة إلى نظرية ما بعد الحداثة، وهي الكلمة الأخيرة في الوهم ـ هو صفعة في وجه النزعة الفردية الأنانية لمجتمع الطبقة الوسطى المبكر، وهو من حيث الأصل مفهوم سياسي راديكالي.

إنّ السعي للحكم النزيه قضية مكلفة عاطفياً، وهذا السعي لا يأتي بصورة طبيعية على الإطلاق. تتطلّب الموضوعية درجة كافية من العاطفة ـ بوجه خاص تلك العاطفة ـ للقيام بنوع من العدالة الذي قد يكشف عند المراجعة أكثر تحيّزاتك عمقاً. لا يعني عدم التحيّز أن نُبرِّأ ذاتنا من المصالح بطريقة سحرية، لكنه يعني الاعتراف بأنّ بعض مصالحك لا تفيدك على الإطلاق، أو أنه يصبّ في مصالح القيام بعمل فعّال لوضع مجموعة معينة منها على مبعدة من بعضها للحظة. إنه يتطلّب الخيال والتعاطف وضبط الذات، فلست في حاجة إلى أن ترتفع

---

(1) هذا، على سبيل المثال، مفهوم عدم التحيّز لدى الفيلسوف الأيرلندي فرانسيس هتشسون في القرن الثامن عشر. انظر R. S. Downie (ed.), *Francis Hutcheson: Philosophical Writings*, London, 1994.

بشموخ فوق الخلافات لتقرّر أنه في حالة معينة يجب أن تُفضِّل مصالح شخص آخر على مصالحك؛ بل على العكس من ذلك، ينبغي للحكم على ذلك بدقة أن نكون في خضم العراك، نُقيِّم الوضع من الداخل، ولا نتسكع في أيّ مكان متنازع عليه حيث لا نكون قادرين على معرفة أيّ شيء. لا يتوجب عليك أن تقف في فضاء خارجي ميتافيزيقي لإدراك أنّ إرسال خادمك الخاص في مشوار من خمسة عشر ميلاً عبر غابة تنتشر فيها العصابات في عزِّ الشتاء ليشتري لك علبة من راحة الحلقوم التركية يجب أن يأخذ أولوية على السماح له أن يُمضي وقتاً بالقرب من فراش أبيه الذي يحتضر. فالشخص الذي أصرَّ على إرسال الخادم شخص غير عقلاني، وهذه الفكرة جديرة بالتأمل في نظر أولئك الذين يرون بأنّ المنطق، وليس اللامنطق، تحليلي وبارد.

يمكنك بالتأكيد تجنيب خادمك نزهة مؤلفة من خمسة عشر ميلاً لأسباب تتعلق بالمصلحة الذاتية، فربما تريد أن تطغى عليه بكرمك للهروب من تخفيض أجوره، أو الخوف من أنه قد يحرق عمداً ملابسك الداخلية من قبيل الانتقام حينما يكويها، لكن ما يهم هو ما تقوم بفعله. ليس الأمر أنّ نواياك لا تهمّ على الإطلاق، بل إنها فقط أقل أهمية. كان هاجس النوايا هو البعبع من وجهة نظر بعض التفكير الأخلاقي. ومن ثم، فإنها فكرة في صالح الأخلاقيات الكلاسيكية التي درسناها، التي من أجلها تكمن القيمة الأخلاقية في العالم بدلاً من عقلك. وبناءً عليه، فإنها تشبه المعنى الموجود في المقام الأول في التاريخ بدلاً من رؤوسنا.

ليست الفضيلة، في نظر أرسطو، حالة ذهنية، لكنها تصرُّف، وهو ما يعني أن يتم توجيهك دائماً لتتصرّف بطريقة معينة حتى لو لم تكن تتصرّف على الإطلاق. إنها مسألة تتعلّق بكيفية تصرّفك عادةً في موقف ما، فالطيبة هي مسألة عادة. يبدو الأمر مثل العزف على آلة الفلوت، كلّما تمرّنت عليه أصبحت أفضل فيه. وكما نميل نحن ما بعد الرومانسيين أن نفترض، ليس الأمر أننا نبدأ بالمشاعر الأخلاقية الداخلية، التي من ثم تنتج عنها الأفعال، فإنّ ذلك أشبه ما يكون بتخيُّل أنّ شخصاً ما يمكنه قضاء ثلاث سنوات وهو يتعلّم باطنياً كيفية العزف على الفلوت، وكيف يمسك الآلة، وكيف يلاطفها ليحصل منها على الفور على لحن عذب. بل إنّ الأمر هو أنّ أفعالنا تخلق الحالات العقلية المناسبة، فنحن نصبح شجعاناً وكريمين عن طريق القيام عادةً بأشياء شجاعة أو سخية. هذا الأمر، مرة أخرى، يشبه مسألة المعنى. ليس لدينا مفهوم الغيظ لنضعه من ثم في كلمات، فحصولنا على مفهوم الغيظ هو مسألة أن نألف العرف الاجتماعي المتعلّق بكيفية استخدام الكلمة.

لا تعني الموضوعية الحكم دون وجود مكان، بل على العكس من ذلك، لا يمكنك أن تعرف طبيعة الوضع إلا إذا كنتَ في وضع يُمكِّنكَ من المعرفة، فالوقوف في زاوية معينة من الحقيقة وحده ينير الدرب لك. من المحتمل أن يُقدِّر المعذَّبون في الأرض، على سبيل المثال، حقيقة التاريخ الإنساني أكثر من أسيادهم، ليس لأنهم يتسمون بالتبصُّر أكثر، ولكن لأنه يمكنهم أن يستشفوا من تجاربهم اليومية الخاصة بأنّ التاريخ، بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الرجال والنساء، مسألة تتعلّق إلى حدٍّ كبير بالسلطة الاستبدادية

والجهد غير المثمر. طرح مايكل هارت (Michael Hardt) وأنطونيو نيغري (Antonio Negri) هذه الفكرة في دراستهما بعنوان "**الإمبراطورية**": "الفقير وحده هو الذي يعيش الوجود الحالي والفعلي بطريقة راديكالية، في العوز والمعاناة، ومن ثم فإنّ الفقير وحده هو الذي لديه القدرة على تجديد وجوده"[1]. إنّ أولئك فقط الذين يعرفون حقيقة الأمور المأساوية بالفعل يمكن لهم أن يكونوا أحراراً بما يكفي من الوهم أو المصالح المكتسبة لتغييرها. فلا يمكنك تغيير الوضع بصورة فعّالة ما لم تُقدِّر عمق المشكلة، ولكي تفعل ذلك بصورة كاملة فإنك تحتاج أن تكون في النهاية الصحيحة منه، أو على الأقل أن تكون قد سمعت الأخبار من هناك.

إذن، على مستوى المعرفة الضمنية أو غير الرسمية يعرف الفقراء على نحو أفضل من حكّامهم كيف هي الحال مع التاريخ، فالموضوعية والتحيّز حليفان لا خصمان. ما لا يُفضي للموضوعية في هذا الشأن هي حكمة الليبرالي وعدله، فالليبرالي هو الذي يقع في فخ الأسطورة التي مفادها أنه لا يمكنك أن ترى الأشياء بطريقة صحيحة إلا إذا تجنَّبتَ التحيُّز. هذه هي نظرة الواقع المنتجة والحكيمة. لدى الليبرالي صعوبة في حالات يكون فيها لجانب واحد قدر كبير من الحقيقة أكثر من الجانب الآخر، وهذا يعني الأوضاع السياسية الرئيسة كلّها. هذه هي الطريقة لمساواة الحقيقة بالتحيّز بدلاً من التماثل، وهذه ليست الطريقة التي يميل فيها الليبراليون إلى النظر في المسألة، إذ تكمن الحقيقة

(1) Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Mass., 2000, p. 157.

عموماً في رأيهم في مكان ما في الوسط. أو، كما علق ريموند وليامز ذات مرة، حين يكون الإنكليزي في شك من أمره، فإنه يفكّر في البندول، ولَمّا يواجه الليبرالي وجهة نظر الفقراء للتاريخ التي تتمثّل في مجملها بالبؤس والمحن، فإنه يحاول على نحو غريزي إعادة التوازن: ألم يكن هناك أيضاً قدر كبير من الفخامة والقيمة؟ نعم، كان هناك بالفعل، لكن الادعاء بأنّ الطرفين متوازنان هو بالتأكيد غش، فالتحيّز هنا لا يخدم الموضوعية، والتعقُّل الصادق يعني اتخاذ أحد الجانبين.

إننا نميل إلى التفكير في ما هو ذاتي بأنّ له صلة بالنفس، ونميل إلى التفكير في ما هو موضوعي بأنّ له صلة بالعالم، فالذاتي هو مسألة تتعلّق بالقيمة، في حين يتعلّق العالم بالحقيقة. إنّ كيفية ارتباطهما معاً أمرٌ يبعث على الغموض، غير أنّ ثمة طريقة واحدة يلتقيان فيها وهي في فعل التأمل الذاتي. أو، إذا أحببت، في تلك الشقلبة الغريبة أو القفزة إلى الوراء، إذ تفهم النفس ذاتها بوصفها موضوع المعرفة. ليست الموضوعية مجرّد حالة خارجة عن الذات، بل إنها، في شكل معرفة الذات، شرط مسبق لكل الكائنات الحية الناجحة. إنّ معرفة الذات مسألة لا ينفصل فيها الواقع عن القيمة، وهي مسألة معرفة نفسك، لكن فعل المعرفة هذا نفسه يعكس نوعاً من القيمة التي تكون بعيدة المنال.

إذا كانت معرفة العالم تعني في كثير من الأحيان البحث في مساحات كبيرة من خداع الذات، فإنّ معرفة المرء لذاته تقتضي أكثر من ذلك. يمكن فقط لشخص آمن على نحو غير عادي أن تكون لديه الشجاعة لمواجهة نفسه بهذه الطريقة دون استبدال

التفسير المنطقي لما يكشفه، أو أن يمتصه الشعور بالذنب غير المجدي. يمكن فقط لشخص واثق من أنه محبوب وموثوق به أن يحقق هذا النوع من الأمن. وهذا ربطٌ آخر بين المعرفة والقيمة الأخلاقية. لَمّا كان الخوف إحدى حالاتنا الطبيعية، فيمكن للرجال والنساء حقاً أن يجعلوا أنفسهم معروفين لأولئك الذين يحبونهم أو يثقون بهم. يذكر الدوق مخاطباً لوسيو الساخر في مسرحية شكسبير "دقة بدقة" (*Measure for Measure*)، "يتحدّث الحبُّ بمعرفة أفضل، وتتحدّث المعرفة بحبٍّ شغوف". في فعل الوثوق في الكشف عن الذات، تسير المعرفة والقيمة معاً. وبالمثل، في حالة معرفة المرء أنه لا يزال مقبولاً، فيمكنه أن يجرؤ على مواجهة حقيقة الذات. في هذه المعاني أيضاً لا تُعَدُّ القيمة والموضوعية أضداداً، كما يعتقد الكثيرون على ما يبدو.

تُعَدُّ النرجسية أحد أضداد الموضوعية، فالاعتقاد بأنّ العالم كائن مستقل عن حياتي هو بمنزلة قبول أنه سيمضي بلا مبالاة عظيمة بعد موتي[1]. هذا على الفور هو مجرّد تكهن من تكهناتي، إذ إنني لن أكون موجوداً لتأكيده، وإذا جاز التعبير، فإنه تأكيد ميت. إنّ العالم ديمقراطي وعادل على نحو كامل، فليس لديه أيّ اعتبار لأيّ واحد منا. لا يعتمد في بقائه على آرائنا المرغوب فيها، مثلما يفعل العبد في آراء سيّده. لا يوجد سوى أولئك الذين يتخيّلون أنّ الواقع نوع من الأشياء التي **قد** تكِنُّ لهم اعتباراً، أو أنها فعلت ذلك ذات مرة،

---

(1) بالتأكيد ليس الاستقلال والموضوعية الشيء ذاته، لكن لأننا نميّز شيئاً ما على أنه مستقل عنا، فإنّ مسألة محاولة رؤيته كما هو تغدو بارزة، فلن نبذل جهداً لرؤية هلوساتنا كما هي في الحقيقة.

فهم يتصرّفون مثل العشاق المهجورين. إنّ هؤلاء الذين يتخيّلون أنّ العالم يحبّهم، وأنّ وجوده يعتمد إلى حدٍّ ما على وجودهم، لن يكونوا قادرين أبداً على أن يكبروا. من الصحيح أننا، إذا أردنا تصديق فرويد، لا نكبر أبداً على أيّ حال، وأنّ النضج خيالٌ لا يلاطف إلا عقول الشبان، لكن ثمة درجات للطفولة تحتلّ فيها عارضات الأزياء والفلاسفة المثاليون مرتبة عالية.

من المرجّح أنّ مثل هؤلاء الناس ستكون لديهم مشكلات في الاعتراف بالحكم الذاتي للآخرين. إحدى السبل التي ندرك من خلالها أنّ العالم موضوعي هي من خلال الاعتراف بوجود الآخرين الذين يُظهِرُ سلوكهم حقيقة أنّ الواقع، على المستوى الأساسي حصراً، هو الشيء نفسه على الأغلب بالنسبة إليهم كما هو بالنسبة لنا. أو إذا لم يكن كذلك، فعلى الأقل ثمة شخص ما يمكننا أن نناقش معه قراراً أخذناه، فالآخرون في الواقع هم حالة نموذجية من الموضوعية، فهم ليسوا أجزاءً من العالم مستقلة عنا فحسب، بل البقايا الوحيدة من أثاث العالم التي يمكنها أن تطبع علينا فعلاً هذه الحقيقة. يجسّد الأشخاص الآخرون الموضوعية لحظة عملها، وكونهم ذواتاً مستقلة يمكنها أن تكشف لنا الآخر فيهم، وبذلك الفعل فإنهم يكشفون لنا الآخر فينا. يرى المحافظون أنّ ثمة شيئاً في العالم لا يمكن العبث به، يُعرف باسم الممتلكات، ويرى المتطرّفون أيضاً أنّ ثمة شيئاً أبعد من تدخلنا فيه، يُعرف باسم استقلالية الآخرين. هذا ما يفسّر مفاهيمنا للموضوعية. يراهن الليبراليون بطريقة مميزة على كلا الحصانين، إذ يؤمنون بالملكية والاستقلالية على حد سواء.

***

الفصل السادس

الأخلاق

تجنَّبَ المنظِّرون الثقافيون لزمن طويل مسألة الأخلاق بوصفها شيئاً محرجاً. بدت الأخلاق واعظة وغير تاريخية ومتزمّتة وصارمة. وبالنسبة إلى ذلك النوع الصعب من المنظِّرين، فقد كانت أيضاً عاطفية إلى حدٍّ مفرط وغير علمية. كانت في كثير من الأحيان مجرّد اسم خيالي لقمع الناس الآخرين. تتعلّق مسألة الأخلاق بما يؤمن به والدانا، وليس بما نفكر فيه نحن. يبدو أنّ أغلبها يدور حول الجنس، أو، على وجه التحديد، حول المانع في عدم ممارسته. لَمّا كانت ممارسة الجنس في الستينيات من القرن العشرين نوعاً من الالتزام المقدس، مثل وضع المسكرا على الرموش أو عبادة أسلافك، أفسحت الأخلاقُ المجال بسرعة للموضة، أو للسياسة، في واقع الأمر. كانت الأخلاق مقتصرة على سكان الضواحي، في الوقت الذي كانت فيه السياسة رائعة.

كانت الأخلاق مسألة مهمة لأولئك الذين أثاروا جلبة حول ما إذا كانوا يرغبون في ممارسة الجنس مع بعضهم بعضاً أو لا، لكنها لم تكن للأشخاص السياسيين. لم يكن الأمر أنّ الأشخاص الذين ينتمون إلى السياسة لم يمارسوا الجنس مع بعضهم بعضاً، وإنما لم يُحدثوا جلبةً حول هذا الأمر. فما يسمّى بالمسائل

الأخلاقية، مثل ما إذا كانت سرقة مجلّد ثمين لنيتشه من محل بيع الكتب المحلية يمكن حلّها عن طريق طرح سؤال وهو إلى أيّ مدى من المرجّح لهذا العمل أن يعزّز تحرير الطبقة العاملة أو يؤخّرها. ولَمّا كان من غير المحتمل تأخير هذا التحرّر بأيّ شكل درامي، فلا بأس ربما في المضي قُدُماً في سرقته. ووفقاً لذلك، اختفت رفوف نيتشه وماركوس بأكملها من المكتبات ومحلات بيع الكتب، وبقي والتر سكوت[1] (Walter Scott) ومراسلات ونستون تشرشل (Winston Churchill) في مكانهما.

سبق وأن اقترحنا أنّ هذه الرؤية للأخلاق مخطئة، فالأخلاق تتمحور كلّها حول المتعة ووفرة الحياة، وبالنسبة إلى الفكر الكلاسيكي من الصعب التمييز بين الأخلاق والسياسة. على الرغم من ذلك، شعر المنظِّرون الثقافيون بعدم ارتياح نحو المسائل الأخلاقية؛ لأنها بدت كأنها تمرّر ما هو سياسي لمصلحة ما هو شخصي. ألم تكن الأخلاق تدور حول مسائل مثل الحفاظ على وعودك والابتعاد عن الزنا بدلاً من إبرام اتفاقات وامتيازات تلفازية؟ من الصحيح أنّ الأخلاق كانت في كثير من الأحيان طريقة للتملّص من المسائل السياسية الصعبة، وذلك باختزالها لما هو شخصي. فعلى سبيل المثال، فيما يسمّى بالحرب على الإرهاب، كانت كلمة "شر" تعني حقاً عبارة: "لا تبحث عن تفسير سياسي". إنها أداة توفّر الوقت بصورة مذهلة. إذا كان الإرهابيون ببساطة شيطانيين، فلا حاجة لك في أن

---

(1) السير والتر سكوت (1771-1832) روائي تاريخي وكاتب مسرحي وشاعر أسكتلندي. (المترجم)

تستفسر بما يكمن وراء أعمالهم العنيفة والوحشية. يمكنك تجاهل محنة الشعب الفلسطيني، أو محنة هؤلاء العرب الذين عانوا تحت الأنظمة الاستبدادية اليمينية المزرية، التي كان الغرب يدعمها لأغراضه الأنانية والمتعطّشة للنفط.

تنقل كلمة "شر" المسألة من هذا العالم الدنيوي إلى عالم ميتافيزيقي وشرير. لا يمكنك أن تقرّ بأنّ ثمة هدفاً وراء الجرائم الفظيعة التي يرتكبها الإرهابيون، وأنّ نسب الأهداف إلى مثل هؤلاء الناس يعني الاعتراف بأنهم مخلوقات عقلانية مهما بلغ تعصبهم اليائس. من الأسهل أن ترسم كاريكاتيراً لأعدائك وكأنهم حفنة من الوحوش المتعطّشة للدم، وهي خطوة خطرة جداً، إذ إنك إذا أردت أن تهزم خصمك فلا بُدَّ لك أولاً أن تفهمه. رأت ربما الصحافة الشعبية البريطانية كيف كان الجيش الجمهوري الأيرلندي يتصرّف وكأنه غوريلات بدلاً من محاربي عصابات، ومتوحشون دون أسس منطقية لأعمالهم، لكن المخابرات البريطانية عرفت كيف تتصرّف، وفهمت أنّ جرائم القتل والمجازر الجمهورية لم تكن دون هدف. إنّ تسمية عدوك بالمجنون في الواقع يعني من الناحية الأخلاقية أنك تنجيه من الفخ وتعفيه من مسؤولية ارتكاب جرائمه.

إنّ تعريف الأخلاق بلغة فردية محضة يعني الإيمان، على سبيل المثال، بأنّ تاريخ الإيذاء والحرمان العاطفي ليس له أيّ علاقة على الإطلاق بمراهق يصبح مجرماً صغيراً. يشير في بعض الأحيان أولئك الذين يؤمنون بوجهة النظر هذه إلى أنه ليس كل الأطفال الذين أُسيئت معاملتهم يصبحون مجرمين، ولكن بناءً

على ذلك لا يُصاب كل المدخنين بسرطان الرئة. هذا لا ينفي العلاقة بين الاثنين، فيجب أن تكون القيم الأخلاقية مستقلة عن القوى الاجتماعية مثلما تكون القيم الفنية. والخوف الكامن وراء هذا الرأي هو أنّ الشرح يعني التغاضي، وأنّ المرء سيقع فريسة الشخص العاطفي، ونظرية الأخلاق المتعلقة بالعامل الاجتماعي، التي تتنصل من واقع الشر الإنساني.

مع هذا، لا أحد تقريباً يعتقد أنّ شرح العوامل التاريخية المعقدة التي كانت مسؤولة عن نهوض هتلر يعني أن نغفر له جرائمه. على الأقل لا أحد تقريباً يعتقد ذلك الآن، وإنْ كان من الممكن في ذلك الوقت أن يُنظَر إلى المسألة بأنها جريمة فكر. ربما بسبب وجود الإرهاب هنا وأنّ التفسيرات السياسية الآن تُعَدُّ بأنها تضفي راحةً ما على هذه الجريمة، على الرغم من أنّ التفسيرات السياسية ستساعد في الواقع على هزيمتها. وبصيغة أكثر اعتدالاً من هذه الرؤية، ثمة بعض الأعمال المنافية للآداب التي يمكن أن نفسّرها بلغة اجتماعية، وفئة خاصة من الأفعال المعروفة بأنها شريرة لا يمكننا فعل ذلك معها. سوف نتحدى هذا الرأي في وقت لاحق.

كانت مناشدة الأخلاق في بعض الأحيان تشبه مناشدة علم النفس في أنها وسيلة لتجنّب حجة سياسية. ليس للمتظاهرين حق أو حجة، بل لديهم فقط والدان مفرطان في انغماسهما في الملذات. أما النساء اللواتي يعترضن على استخدام صواريخ كروز فيسيطر عليهن ببساطة حسد القضيب[1].

---

(1) يشير الكاتب هنا إلى رغبة الفتاة في حصولها على قضيب، وهذه الفكرة طرحها الطبيب سيغموند فرويد بأنها سبب لمشاعر الدونية والصراع النفسي. (المترجم)

يُعَدُّ الفوضويون الأثر الناتج عن التدريب الضئيل والضعيف. كل ذلك يثير السخرية في ضوء الفكر الأخلاقي الكلاسيكي. يرى أرسطو، كما رأينا، أنّ الأخلاق والسياسة ترتبطان ارتباطاً وثيقاً. يُعنى علم الأخلاق بالتفوق في أن نكون إنسانيين، ولا أحد يستطيع القيام بذلك بمعزل عن الآخر. علاوةً على ذلك، لا يمكن لأحد القيام بذلك ما لم تتوفّر المؤسسات السياسية التي تسمح لك بفعل ذلك. هذا النوع من التفكير الأخلاقي ورثه كارل ماركس الذي كان مديناً بالكثير لأرسطو حتى في فكره الاقتصادي، فقد استَخرجَ مسائل الجودة والسوء من سياقاتها الاجتماعية بطريقة زائفة، وأعادها إليها مرة أخرى. كان ماركس من هذا المنطلق أخلاقياً بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، إذ كان يعتقد بأنّ على التحقيق الأخلاقي أن يبحث في العوامل كلّها، وليس فقط في العوامل الشخصية منها، التي كانت تُشكِل عملاً محدداً أو طريقة معينة للحياة.

وللأسف، كان ماركس أخلاقياً كلاسيكياً، إذ لم يكن مدركاً على ما يبدو أنه كذلك، مثلما كان دانتي غير مدرك بأنه كان يعيش في العصور الوسطى. اعتقدَ ماركس بوجه عام، مثلما اعتقد كثيرٌ من المتطرّفين في زمنه، أنّ الأخلاق لم تكن سوى أيديولوجيا[1]،

---

(1) ومثال أنموذجي على هذه الرؤية هي كلمات فريدريك جيمسون، إذ قال في إحدى الاستنتاجات العديدة في عمله: "... إنّ الأخلاق، أينما تعيد إظهار ذاتها، يمكن أن تُفهَم بأنها علامة على وجود قصد لتُعتِّم، أو بصورة خاصة، لتستبدل الأحكام الغامضة والمعقدة لأيّ منظور ديالكتيكي وسياسي مناسب أكثر بالتبسيطات المريحة لأسطورة مزدوجة" (*Fables of Aggression*, Berkeley and Los Angeles, 1979, p. 56). ليس فقط أنّ جيمسون مخطئ في اعتقاده أنّ الأخلاق كلّها تزيح السياسة فحسب، بل يفترض أيضاً على نحو غير دقيق بأنّ الأخلاق مسألة مزدوجة وصارمة دائماً تُعنى بالخير مقابل الشر. وهذا تفسير مبسط جداً لظاهرة مبسطة جداً على ما يبدو.

وهذا لأنه ارتكب الخطأ البرجوازي النموذجي حينما لم يُميِّز بين الأخلاق والنزعة الأخلاقية؛ إذ تؤمن النزعة الأخلاقية بأنّ ثمة مجموعة من المسائل المعروفة بأنها مسائل أخلاقية تختلف عن المسائل الاجتماعية أو السياسية، فهي لا ترى أنّ "أخلاقي" تعني استكشاف نسيج السلوك البشري ونوعيته بصورة مثيرة وحساسة قدر المستطاع، وأنه لا يمكنك أن تفعل هذا الأمر من خلال إبعاد الرجال والنساء عن محيطهم الاجتماعي. هذه هي الأخلاق كما فهمها الروائي هنري جيمس (Henry James)، على سبيل المثال، خلافاً لأولئك الذين يعتقدون أنه يمكنك تقليصها إلى قواعد ومحظورات وواجبات.

غير أنّ ماركس ارتكب خطأً لَمّا عرَّف الأخلاق بأنها نزعة أخلاقية، وبالتالي رفضها بطريقة مفهومة. لا يبدو أنه أدرك بأنه كان أرسطو العصر الحديث. كانت النسوية أنموذج الأخلاق الكلاسيكي في عصرنا، إذ كانت تُصِرُّ بطريقتها الخاصة على تشابك المسائل الأخلاقية مع السياسية والشخصية. وفي هذا التقليد قبل كل شيء تم تعميق التراث الثمين لأرسطو وماركس وتجديده. هذا لا يعني تصوُّر أنّ المسألة الشخصية والمسألة السياسية هما الشيء ذاته، فيمكن للمرء أن يفرط في التسيس وكذلك التشخيص. إنّ مناصر النسوية الإنكليزي الذي فكّر في لحظة غضب ذات مرة بوضعٍ لافتة على صدره تقول "إنّ المسألة الشخصية هي شخصية أيضاً، لذا اغرب عن وجهي" كان يؤكد هذه الفكرة بالضبط. الأمر وما فيه هو مجرّد أنّ التميز بين المسائل الشخصية والسياسية لا يشبه التمييز بين المسائل الأخلاقية والسياسية. كانت النسوية، قبل كل شيء، الحارس على هذا الاستبصار الثمين في عصرنا.

إنّ فهم الأخلاق كما يفهمها الروائي العظيم يتضمن رؤيتها وكأنها نسيج تمت حياكته ببراعة من الاختلافات والصفات والتدرجات الدقيقة. تنقل الروايات الحقائق الأخلاقية، لكن ليس بأيّ معنى للمصطلح الذي سوف يميّزه أورال روبرتس[1] (Oral Roberts) أو إيان بيزلي[2] (Ian Paisley)، فالرواية التي تتضمن أخلاقاً معينة لن تكون على الأرجح مثيرة للاهتمام من الناحية الأخلاقية. ليست قصة "غولديلوكس" ("Goldilocks") أكثر الحكايات الخرافية عمقاً، لكن هذا، كما رأينا، لا يعني رفض القواعد والمبادئ والالتزامات بأنها خارجة عن السيطرة، وثمة عدد غير قليل منها في واقع الأمر لدى هنري جيمس، بل يعني وضعها في سياق مختلف. بعض طرائق التصرّف جوهرية للغاية لازدهار حياة الإنسان كلّها، أو من ناحية أخرى، ضارة جداً لها، إلى درجة أننا نحيطها بالمبادئ والقوانين والالتزامات. إنها جزء من عملية السقالة للحياة الجيدة، وليست أهدافاً في حدٍّ ذاتها. ليس الأمر أنه لا يمكن زعزعة المبادئ في حين أنّ بقية سلوكنا هو مسألة مبدأ مرشد. يمكن للمبادئ أن تكون مرنة وتظلّ مبادئاً، وعدم مرونتها هو ليس ما يميزها عن بقية حياتنا، بل إنها الطبيعة الحيوية التي تحميها أو تعززها، وهي حيوية من وجهة نظر أنها تشجع وفرة الحياة. لا يمكنك أن تفعل ذلك، على سبيل المثال، ما لم يكن لديك قانون يحظر القتل الظالم، فأيّ شكل مزدهر من أشكال الحياة له التزاماته ومحظوراته. المشكلة

---

(1) من أهم قادة الدين الأمريكيين في القرن العشرين (1918-2009). أسس جامعة باسمه. (المترجم)

(2) سياسي ورجل دين إيرلندي مشهور ولد سنة 1926. (المترجم)

الوحيدة هي أنك ربما سوف تُعرِّف الأخلاق من خلال الالتزامات والمحظورات، وليس من خلال الازدهار.

هذا هو تقريباً موقف القديس بولس من "قانون الفسيفساء". ينتقد سانت بول القانون، ليس لأنه يرتكب خطأً في افتراض أنّ قانون الديانة اليهودية يتمحور حول الحفاظ على الطقوس الدينية والمحظورات القانونية في حين أنّ الإنجيل المسيحي يتمحّور حول الحب. يفهم سانت بول تماماً، بوصفه يهودياً متديناً نفسه، أنّ قانون الفسيفساء هو قانون الحب والعدالة، وليس الأمر مجرّد ضجة عُصابية حول الطهارة والحِمية. لا يتعارض مع الشريعة اليهودية أنّ نضع القانون جانباً تحت اسم التعاطف الإنساني، فالقانون المعارض لتشكيل صور محفورة لله، على سبيل المثال، أمر محظور بالفعل في الفتشية (fetishism). إنّ نحت رموز مقدّسة لله يعني أن نصنع صنماً أيديولوجياً منه، الذي يمكنك فيما بعد التلاعب به بوصفه أداةً سحرية لتجعله يوافق على رغباتك. بالنسبة للكتب المقدّسة اليهودية، لا يمكنك صنع صور لله أو حتى منحه اسماً؛ لأنّ الصورة الوحيدة لله هي الإنسانية، والإنسانية تقاوم التعريف أيضاً. ثمة فتش أيديولوجي آخر مماثل وهو العمل، وهذا هو السبب الذي يجعل القانون يُصِرُّ على وجوب منح الرجال والنساء قسطاً من الراحة منه في يوم السبت. ليس لذلك أيّ علاقة بالذهاب إلى الكنيسة، فلم تكن هناك كنائس؛ إنه يتعلق بالراحة.

بصورة مماثلة، ليس للحظر المفروض على السرقة بالتأكيد تقريباً أيّ علاقة بالملكية الخاصة، فمعظم علماء العهد القديم

سيوافقون الآن أن الأمر كان يتعلّق ربما بسرقة الناس: أي الاختطاف. شاع الكثير من الاختطاف في ذلك الوقت، لا ليتمكن المرء من السيطرة على القوة الكادحة للرجال اليافعين في القبائل الأخرى. لم يكن يهود العهد القديم متحمّسين للملكية الخاصة إلى درجة أنهم احتاجوا فتوى خاصة من جبل سيناء حول هذا الموضوع، بعكس الزنا، على سبيل المثال، الذي كان له دليل واضح إلى حدٍّ ما. إنّ قيامك ببرٍّ والديك بالتأكيد يعني كيفية التعامل مع كبار السن والمعوزين اقتصادياً من أهالي القبيلة، وليس حول نواة الأسرة، فلم تكن ثمة نواة للأسرة. وفكرة أنّ يهود العهد القديم كانوا حفنة من المحامين البيروقراطيين هي فكرة تنتمي إلى معاداة السامية المسيحية، وهي موجودة مسبقاً في أماكن متفرقة في العهد الجديد المعادي للسامية، الذي يسخر من الفريسيين[1] بهذه الطريقة. كان الفريسيون بالتأكيد أصوليين، لكنهم كانوا أيضاً قوميين يهود ضد الإمبريالية ومتعاطفين مع حركة المتطرّفين الثورية السرية. يبدو أنّ الكثير مما كان على يسوع أن يقوله مثل الأشياء الفريسية العامة، على الرغم من أنه لعن الفريسيين بشدة، ربما ليجعل الفرق بينه وبينهم واضحاً.

---

(1) الفريسي (Pharisee): عضو في الحزب الديني اليهودي في فلسطين الذي ظهر حوالي 160 قبل المسيح مقابل السادوسيين. كان الفريسيون يؤمنون بأنّ التراث الشفهي اليهودي شرعي مثل التوراة. وقد ناضلوا لإرساء الديمقراطية في الدين اليهودي، مناقشين أنّ عبادة الله لم تكن مقصورة على معبد القدس وتشجيع معبد اليهود بوصفه مؤسسة للعبادة. أصبح الآن يؤمنون بأنّ العقل يجب أن يُطبَّق في تفسير التوراة والمشكلات المعاصرة جوهرياً في الديانة اليهودية. (المترجم)

لا يمكن بالمثل أن يكون ثمة حب دون قانون، فالحب بالنسبة إلى التقليد المسيحي اليهودي يعني التصرّف بطرق مادية معينة، لا أن تشعر بتوهج دافئ في قلبك. إنه يعني، على سبيل المثال، رعاية المرضى والسجناء، وليس الشعور بالرومانسية نحوهم. هذا كلّه يحتاج أحياناً إلى تدوين؛ لأنّ الفقراء إلى حدٍّ ما يحتاجون قانوناً يحميهم، ومن الغباء أن يعتمدوا على النزوة الطيبة الموجودة عند رؤسائهم. الحب قضية معقدة وغامضة، واللغة الأخلاقية هي طريقة لمحاولة جلب ما يُعَدُّ حبّاً إلى مرمى التركيز. إنّ الطلب القائل بأنّ عليك أن تحبّ جارك ليس اختراعاً مسيحياً، لكنه ينبع من العهد القديم ومن سفر الأحبار تحديداً، فلم يكن واجباً على الناس أن ينتظروا وصول نبي يهودي غامض في القرن الأول (الذي كان على الأرجح أقل جذباً للناس من معلّمه يوحنا المعمدان) ليبدؤوا بأن يكونوا لطيفين مع بعضهم.

يجب على القوانين أن تكون دقيقة، لأنّ الضبابية قد تكون نتيجتها الظلم، وقد يفلت المغتصِب؛ لأنّ الرسام القانوني كان غامضاً جداً. سوف يُنصَح جيداً أولئك الذين يفاوضون مع أصحاب العمل القاسين ليُبرِمُوا عقداً مُحكَمَاً قدر الإمكان. لا تُفَضَّل روح القانون دائماً على رسالته. إذا ألصق شايلوك في مسرحية شكسبير كلمة "غير إنساني" بين كلمات عقده، فإنّ ذلك لسبب واحد وهو أنّ فعل ذلك يجعله يسعى إلى فضح نفاق الطبقة المسيحية الحاكمة التي ستلجأ إلى أيّ حيلة أو خدعة دنيئة أو إلى حجة لفظية غير صادقة لنبذ واحد من طائفتها. قد تُظهِرُ شرعية شايلوك شرعيتهم بصورة ساخرة ووحشية، وهذا الأمر لَن يكون إنجازاً خسيساً بالنسبة إلى يهودي مُحتقَر.

إنّ دقة القانون، إذن، لا تعني أن نكون موضع شجب في نوبة معينة لنزعة عاطفية طيبة، فقد هاجم يسوع التقيّد بالشرعية، لكنه كان يدعم القانون اليهودي عموماً. أحد الأسباب التي جعلت الطبقة اليهودية الحاكمة تقوم بتسليمه إلى السلطة الرومانية الكولونيالية هو ربما لأنهم لم يتمكّنوا من الاتفاق على أنه انتهك القانون الفسيفسائي. يجب على القانون ألا يكون شخصياً بصرامة ليتمكّنوا من معاملة كل الذين يحتمون تحته بطريقة متساوية. إنّ "الامتياز" يعني "القانون الخاص"، فمعاملة الناس على أنهم سواسية لا يعني معاملتهم كما لو كانوا كلّهم متماثلين، بل يعني الانتباه بإنصاف للوضع الفريد عند كل فرد. قد تعني المساواة إعطاء قدر من الثقل لخصوصية كل فرد مثلما تعطى لفرد آخر. سنرى فيما بعد أنّ ثمة نوعاً مماثلاً من الغفلية غير الإنسانية موجودة في الحب.

يرى القديس بولس أنّ القانون هو بالفعل مخصص للأطفال والمبتدئين، ولأولئك الذين لم يستقلوا أخلاقياً حتى الآن، الذين يجب دعمهم لهذا السبب بدعامة من الرموز والانتقادات. إنهم لم يُطوِّروا بعد العادة العفوية للفضيلة، ولا يزالون يرون الأخلاق بأسلوب خرافي بوصفها موضوعاً يُهين نوعاً من السلطة العليا أو يسترضيها. كما إنّ لديهم نظرية أخلاق مثل تلك الموجودة عند الطفل. قد يساعدهم القانون على النمو ليصبح لهم حكماً ذاتياً وأخلاقياً ممتعاً، لكنهم سيكونون قد فعلوا ذلك فقط حينما يكونون قادرين على رمي عكّازاتهم بعيداً، وأن يديروا أنفسهم بأنفسهم. بطريقة مماثلة، نعلم أنّ شخصاً ما يجيد اللغة الألبانية

حينما يكون قادراً على الاستغناء عن القاموس. أو يمكننا أن نرى أنّ مهنة شخص ما الفنية قد بدأت مسيرتها حقاً حينما تبدأ في التمدد والارتجال على قواعد الرسم أو علم العروض التي درسها. إنّ تعلُّم القواعد يساعد على استشعار متى عليك أن تلقي بها بعيداً.

لم يمضِ وقت طويل قبل أن يدرك المنظّرون الثقافيون أنك لا تستطيع العيش دون الخطاب الأخلاقي كلياً. يمكن لهؤلاء الذين في السلطة السياسية أن يكونوا قادرين على هذا العمل الفذ؛ لأنه يمكنهم دائماً تعريف قوتهم بدقة بلغة إدارية. كانت السياسة العمل التقني للإدارة العامة، في حين كانت الأخلاق شأناً خاصاً. كانت السياسة تنتمي إلى مجلس الإدارة، والأخلاق إلى غرفة النوم. لَمّا كانت السياسة وقحة بما يكفي لتعرية ما هو أخلاقي تماماً، كان عليها أن تُؤدَّى تحت اسم بعض القيم الأخلاقية التي لم تستطع في الوقت نفسه أن تتجنّب المخالفة. احتاجت السلطة إلى هذه القيم لتعطي نفسها شرعية، لكنها هددت أيضاً على محمل الجد أن تعترض طريقها. هذا هو أحد الأسباب التي تفسّر لماذا يمكننا الآن أن نشهد بزوغ فجر فترة جديدة ما بعد أخلاقية لم تَعُد فيها القوى العالمية تهتم بتغطية مصلحتها الذاتية العارية بلغة الإيثار المخادعة، بل كانت صريحة بكل وقاحة في ذلك.

غير أنّ اليسار السياسي لم يتمكّن من تعريف ما هو سياسي بطريقة فنية بحتة، ذلك أنّ نوعها من السياسة التحررية يقتضي مسائل القيمة على نحو لا مفرّ منه. المشكلة بالنسبة إلى بعض

الفكر اليساري التقليدي هي أنه كلّما حاولتَ أكثر تعزيز جدول أعمالك السياسي، وجعله شأناً علمياً ومادياً بدلاً من حلم طوباوي خامل، فإنك تهدد أكثر بعدم تصديق القيم ذاتها التي كنتَ تهدف إلى تحقيقها. يبدو من المستحيل أن ننشئ، على سبيل المثال، فكرة العدالة على أساس علمي، إذن تحت أي اسم قُمتَ برفض الرأسمالية أو العبودية أو التمييز على أساس الجنس؟ لا يمكنك وصف شخص ما بأنه مظلوم ما لم يكن عندك فكرة بسيطة لمعنى أن تكون غير مظلوم، ولماذا يُعَدُّ الظلم فكرةً سيئة أساساً. ينطوي هذا على أحكام معيارية من شأنها أن تجعل السياسة تبدو غير مريحة مثل علم الأخلاق.

أثبتت نظرية الثقافة عموماً أنها ناجحة إلى حدٍّ ما في هذا العمل، فلم تكن قادرة على المناقشة بطريقة مقنعة مع أولئك الذين لا يرون خطأً في تكبيل الآخرين أو إساءة معاملتهم. والسبب الوحيد في أنها أفلتت من هذا الأمر حتى الآن هو أنه لا يوجد هناك إلا عدد قليل من الناس، فكل الناس تقريباً يوافقون على أنّ استغلال الناس أمر خطأ. كل ما في الأمر أنهم لا يستطيعون أن يتفقوا حول سبب اتفاقهم في هذا الشأن. لا يمكنهم أن يوافقوا أيضاً على ما يُعَدُّ استغلالاً، وهذا هو سبب ابتعاد النقد الاشتراكي للرأسمالية، على سبيل المثال، أو النقد النسوي للنظام الأبوي، عن كونهما واضحين في حدٍّ ذاتهما. إنّ رؤية موقف ما بأنه مسيء أو استغلالي يعني حتماً أن نُقدِّم تفسيراً له، وسوف نراه فقط على هذا النحو ضمن سياق معين من الافتراضات. ليس القمع موجوداً أمام أعيننا مثلما توجد أمامنا بقعة أرجوانية.

فهل هذا يعني أنّ القمع مجرّد مسألة رأي؟ لا، على الإطلاق. إنّ مناقشة ما إذا كان موقف ما معادياً للسامية يعني أن نتضارب في تفسيراتنا لما يجري، وليس في استجاباتنا الشخصية لها. إنها ليست مسألة أنّ كلينا يرى المجموعة نفسها من الأعمال المادية المحايدة أخلاقياً، التي في إمكانك أن تضيف إليها فيما بعد حكم القيمة الذاتي "جيد"، وأنا أضيفُ حكم القيمة الذاتي "سيء". ليست اللغة الأخلاقية مجرّد مجموعة من المفاهيم، التي نستخدمها لتسجيل موافقتنا على الأعمال أو رفضها، بل إنها تدخل في وصف الأعمال نفسها. إذا وصفتُ هجوماً معادياً للسامية بلغة فسيولوجية بحتة، فإنني لا أرى ما حدث فعلاً. لا يمكننا وصف ما هو هناك فعلاً دون اللجوء إلى المعتقدات والدوافع التي تنطوي عليه. بالطريقة نفسها، لا يمكننا أن نصف لمراقب أطفال جاهل ما كان يحدث لَمّا انتزع طفل صغير لعبةً من طفل آخر، دون اللجوء إلى مفاهيم مثل الحسد والتنافس والاستياء. هذا هو أحد المعاني التي لا تكون فيه اللغة الأخلاقية مجرّد لغة ذاتية.

ثمة طريقتان عند الشخص الراديكالي ليجيب عن سؤال: لماذا يُعَدُّ الاستغلال خطأً؟ كلتا الطريقتان لا تبدوان جذّابتين. يمكنك أن تكون على المستوى العالمي وتتحدّث عمّا ينتمي إلى كرامة الإنسانية بوصفها نوعاً، أو أن تكون على المستوى المحلي وترى أفكار الحرية والعدالة بأنها تنبع من التقاليد، التي على الرغم من أنها ثقافية وتاريخية كلياً، إلا أنها تفرض علينا قوة مقنعة. المشكلة في المقاربة الأولى هي أنها تضغط التاريخ على ما يبدو، في حين تبدو المشكلة في المقاربة الثانية أنّ القوة متوطدة فيها على نحو ضيّق جداً. تظهر الأولى أنها أكثر عمومية من أن تكون ذات فائدة

كبيرة، في حين تصطدم الثانية بمشكلات النسبية الأخلاقية المعتادة. ماذا لو أنّ قبيلتك أو تقاليدك، مثل تلك لدى أرسطو، لا تجد أيّ خطأ في العبودية؟ هل هذا يجعلها مقبولة؟ هل من الصواب بالنسبة إليك أن تؤمن بأنّ الانتقام غير أخلاقي، ولكن من الصواب بالنسبة إلى التابعين الكولونياليين ألا يؤمنون بذلك؟ هل هم ببساطة لا يرقون إلى المثل العليا في التفكير من هذا القبيل؟ هل الغاية هي فهم آكلي لحوم البشر بدلاً من تغييرهم؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا ينطبق ذلك أيضاً على تجّار المخدرات؟

كانت نظرية الثقافة عموماً مراوغة على نطاق واسع في هذه المسائل، وفي المناسبات النادرة عندما يأتي الأمر إلى إثارتها، لكن حين يكون ذلك أكثر أو أقل قبولاً قد توشك الفترة على الانتهاء. تُعَدُّ الأنواع البراغماتية من التسويغ الأخلاقي حالياً مألوفة في الغرب. فعلى سبيل المثال، إننا نؤمن بحرية التعبير أو بحتمية وجود درجة من البطالة، لأنّ ذلك هو جزء من تراثنا الثقافي، وهو تراث قابل للحدوث تماماً، مع عدم وجود دعم ميتافيزيقي له، لكنه أيضاً بالمنطق نفسه طريقتك البديلة للقيام بالأشياء. إذا كنا نستطيع ألا نعطي أيّ قوة مطلقة لقيمنا، ففي إمكاننا ألا نسمح بأيّ حجج مُدمِّرة ضدها. بمعنى آخر؛ إننا نفعل ما نفعله لأننا نفعل ما نفعله. بعد وهلة كافية من الزمن، يصبح التاريخ مُسوِّغها، كما أصرّ إدموند بيرك[1] (Edmund Burke)

(1) مؤلف ومنظّر سياسي وفيلسوف أيرلندي ولد في دبلن (1729-1797). بقي لسنوات عدة في مجلس اللوردات في بريطانيا كعضو في حزب المحافظين. (المترجم)

في الدفاع عن الإمبراطورية البريطانية ومجلس اللوردات. إنّ العرف والممارسة هما أفضل حجتين على الإطلاق.

إنّ هذا النوع من الحالات، الذي لا يرتبط بالمحافظين الرومانسيين مثل بيرك فحسب، بل بفلاسفة ما بعد الحداثة مثل ريتشارد رورتي[1] (Richard Rorty) أيضاً، قد خدم الحضارة الغربية جيداً في هذه الأوقات ما بعد الميتافيزيقية. لكن ساعته، على الرغم من ذلك، قد توشك أن تدق. أحد الأسباب وراء ذلك هو أنه أصبح من الصعب جداً تسويغ شكل حياتك في هذه الظروف المريحة والارتجالية التي مرت فيها مرحلة متطرفة جديدة وعدوانية من منظور عالمي. تقع حكومة الولايات المتحدة في الوقت الحاضر في أيدي المتطرّفين والأصوليين شبه المتعصبين، وليس لأنّ تنظيم القاعدة قد استولى عليها، بل لسبب آخر، فقد أصبح من الصعب على المثقفين تسويغ شكل الحياة الذي غدا متراخياً بازدياد وغير مكترث لتسويغ نفسه. لجأت الحضارة الغربية، ليس منذ زمن بعيد، إلى مختلف المذاهب الجليلة لتُشرِّع بعض أنشطتها المخفية: مثل مشيئة الله، ومصير الغرب، والعبء الذي يتحمّله الرجل الأبيض. والحرج الناتج من هذه المثل هو أنها اصطدمت بصورة غريبة إلى حدٍّ ما مع ما كان الناس ينوون فعله حقاً، فاتسعت فجوة المصداقية بين الحقيقة والقيمة، التي كان من الصعب إيجاد تفسير لها. تُعَدُّ الرأسمالية من الناحية

(1) فيلسوف أمريكي (1931-2007) اهتم بتاريخ الفلسفة والفلسفة التحليلية المعاصرة. (المترجم)

العملية متململة من القيود كلها، لكنها أخفت من الناحية التقليدية ذلك الدافع الفوضوي الذي يقبع تحت رموزها الأخلاقية المقيِّدة.

لَمّا شرعت الرأسمالية الغربية في مرحلتها ما بعد الميتافيزيقية، بدأت هذه الرموز تطرح مصداقيتها، فالمناخ البراغماتي والعلماني الذي أوجدته الرأسمالية نفسها يضفي على هذه الرموز خاتماً كهنوتياً فارغاً لموعظة تتناول سبب سماح الله بالإبادة الجماعية. يبدأ النفاق الرنان بإعطاء طريق للمصلحة الذاتية الصريحة على نحو مغرور، وتبدأ القواعد الأخلاقية الصارمة بالتفكك حينما تصبح الطبقات الوسطى المحترمة جداً شيئاً من الماضي، وحينما تبدأ الأخلاق والآداب تعكس عالماً ثنائي الأبعاد من الانجراف والسخرية والبحث عن الذات. إنّ القيم الأخلاقية التي تنصّ على ما يجب فعله مثالية بصورة مؤثرة، لكنها تتعارض على نحو صارخ جداً مع سلوكك. أما القيم الأخلاقية التي تعكس ما تفعله في الواقع، فهي مقبولة أكثر، لكن فقط على حساب أنها لم تَعُد تخدم في منح نشاطك شرعيته.

على أيّ حال، حالما وجد النظام الغربي نفسه في مرحلة ما بعد الحرب الباردة أقل تقييداً من الخصم السياسي، كان قادراً على توسيع أنشطته وتكثيفها بطرائق جعلته أكثر صعوبة لإخفائها تحت عباءة النزعة الإنسانية أو الإيثار العالمي. كما إنها كانت في حاجة إلى تسويغ نفسها لعدد أقل من النقاد أيضاً، لكن في الوقت نفسه كان نهوض الخصم الميتافيزيقي للغرب، في شكل الإسلام الأصولي، يعني أنّ الغرب في

النهاية سيترتب عليه أن يفعل ما هو أفضل من الإدعاء بأنّ النفور من التسلّط أو الانخراط في كتب الشركات العملاقة هو ذلك النوع من الأشياء التي تهتم به. كلّما نمت الرأسمالية لتغدو أكثر افتراساً وفساداً قلَّت سهولة قيامها بدفاعات مقنعة لطريقتها في الحياة. مع هذا، في وجه العداء السياسي المتزايد الناجم عن اتساع الطموحات، فإنها تحتاج إلى فعل ذلك على نحو أكثر إلحاحاً. بيد أنّ هذه النداءات للقيم الأساسية يمكن أن تصبح صعبة التمييز عن ذلك النوع من الأصولية الذي يكافحه الغرب. ومن ثم، فإنّ إحدى الطرائق التي أثبت فيها أعداؤها أنهم منتصرون هي بتحويلها حتماً إلى صورة مرآة لأنفسهم، ومن السخرية أنّ يتمثل هذا الأمر في محاولة الغرب الجاهدة لمعارضتهم.

لَمّا تمكَّنت نظرية الثقافة أخيراً من معالجة المسائل الأخلاقية، فإنها فعلت ذلك بصورة مدهشة بطريقة الفيلسوف كانط نوعاً ما. من المذهل أنّ فكر كانط الأخلاقي هو فكر مطلق بطريقة تخالف الكثير من تيار النظرية المعاصرة، فالمناخ الصارم لأخلاقيات كانط لا يكاد يتفق جيداً مع التلاعب الممتع الذي يتميز به الفكر ما بعد الحداثي. (غير أنّ من الصحيح أنّ بعض هذه النظرية تمكَّنَ من تحويل التلاعب إلى قضية مهيبة وعقلية ومخيفة قليلاً). كان نوع النظرية الأخلاقية الذي بدأ أخيراً بالظهور في عمل النقاد والفلاسفة مثل بول دي مان، وعمانوئيل ليفيناس، وجاك دريدا، وجان فرانسوا ليوتار وج. هيليس ميلر نوعاً من القانون الأخلاقي الغامض والمجهول المجسَّد لنا في الآخر، الذي فرض علينا

مطلباً مطلقاً وغير مشروط، وأثار لـدينا شـعوراً لانهائيـاً بالقـدر نفسه من المسؤولية[1].

بناءً على وجهة النظر هذه، توجد أحكام أخلاقية، لكنها تفتقر للمعايير أو الأساس المنطقي. لم تَعُد ثمة أيّ علاقة، كما كانـت بالنسبة إلى أرسطو أو ماركس، بين طريقة العـالم وكيـف يـتعين علينا أن نتصرّف داخله، أو بـين طريقتنـا ومـاذا يـتعين علينـا أن نفعله. وبسبب وجود طريقتنا وطريقة العالم، حسب رأي هـؤلاء المفكّرين، ليست أيّ منهما طريقة بوجه خاص، فلا يمكـن لأيّ منهما أن تخدم بوصفها أساساً لحكم أخلاقي. ومـن ثـم، فـإنّ هذه الأحكام تُترك معلقةً في الهواء، يطلبـها منـا قـانون غـامض على نحو رفيع، أو الآخر، بأسلوب غير مسوّغ على ما يبدو. إنّ الأخلاق من وجهـة نظـر جـاك دريـدا مسـألة تتعلّـق بـالقرارات المطلقة، وهي قرارات تُعَدُّ حيوية وضرورية، لكنها "مسـتحيلة" كلياً أيضاً، إذ تقع خارج كل المعـايير المعطـاة وخـارج أشـكال المعرفة وأنماط التفسير الفكري[2]. قد يأمل المرء أنه لـن يكـون من هيئة المحلفين عندما يحين موعد قضيته في المحكمة.

يمكننـا أن نلحـظ، بـادئ ذي بـدء، أيَّ نـوع مـن المفـاهيم الأخلاقية **المفروضة** هذه! بكل ما في الكلمة مـن معـنى. تنشـط بلغة جديدة الفكرةُ القديمة نوعاً ما، التي تُهـاجَم كـثيراً في هـذه

---

(1) للحصول على تفسير لهذا النوع من الأخلاق انظر Terry Eagleton, "Deconstruction and Human Rights", in Barbara Johnson (ed.), *Freedom and Interpretation*, New York, 1993.

(2) See Jacques Derrida, "Donner la mort", in Jean-Michel Rabaté and Michael Wetzel (eds.), *L'Ethique du don, Jacques Derrida et la Pensée du don*, Paris, 1992.

الأيام، وهي أنّ الأخلاق تدور بشكل أساسي حول الفرض أو الواجب، لكنها تفرض نفسها أيضاً من حيث كونها سامية ومفيدة ونبيلة. إنها تنسى، بعبارة أخرى، التفاهة المحضة للأخلاق؛ إذ ترى مثلما يرى بعض الفكر الديني أنّ الأخلاق تتعلّق بما هو أبدي أكثر مما هو يوميّ. والأخلاق عالمٌ متميّز يديرُ الآخرُ فيه وجهه المضيء نحونا ويفرضُ علينا مطالبةً مبهمة، لكن يتعذّر اجتنابها. إنها أخلاقٌ منغمسة في هالة من التدين، وفي خطاب الدين الذي أفرغ مع ذلك اللغة الدينية كثيراً من معناها الجوهري. إنها تخطف هالةً مثل هذا الفكر، في حين أنها تتجاهل المضمون سيئ السمعة، كما فعل ماثيو آرنولد (Matthew Arnold) و ف. ر. ليفس (F.R. Leavis) في أيامهما.

في المقابل، كانت وجهة نظر العهد الجديد للأخلاق إلحادية بوضوح. يتحدّث إنجيل متّى عن القدوم الثاني ليسوع، فيبدأ ببعض الصور المألوفة من العهد القديم للملائكة والعروش وغيوم المجد. غير أنّ الأثر الذي يتركه ذلك هو انحطاط مفتعل بعناية. وما يؤول إليه الخلاص هو العمل المادي الرتيب المتمثل بإطعام الجياع وإكساء العراة وزيارة المرضى. وبأسلوب يهودي نموذجي، يُعَدُّ الخلاص مسألة أخلاقية لا طقوسية، إذ يتناول الخلاص مسألة ما إذا كنتَ قد سعيتَ إلى حماية الفقراء ضد عنف الأغنياء، لا مسألة كم أنت دقيق في احتفالاتك الطقوسية. إنها شأنٌ بيولوجي أساساً. حتى الجنة يمكن أن تكون خيبة أمل نوعاً ما، فالعهد الجديد يتبنى أيضاً موقفاً مسترخياً إلى حدٍّ ما نحو الجنس، ويتخذ بوضوح نظرةً قاتمة نحو الأسرة.

إنّ القول بأنّ الأخلاق هي في الأساس قضية بيولوجية يعني القول بأنها، مثل كل شيء آخر يبحث فينا، مُتجذِّرة في نهاية المطاف في الجسد[1]. وكما يلاحظ ألسدير مكانتير، "إنّ هوية الإنسان في المقام الأول هوية جسدية، حتى لو لم تكن كذلك، فإنها هوية حيوانية"[2]. إنه الجسد الفاني والهش والمتألم والمنتشي والمعتمِد والمتلذذ والشهواني والعطوف الذي يُشكِّل أساس الفكر الأخلاقي كلّه، فالفكر الأخلاقي يعيد الجسد مرة أخرى إلى خطابنا. أكد فريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche) على أنّ جذور العدالة وحسن التدبير والشجاعة والاعتدال، بل ظاهرة الأخلاق كلّها، حيوانية في جوهرها. تشبه الأخلاق، من هذا المنطلق، علم الجمال، الذي بدأ الحياة في منتصف القرن الثامن عشر ليس بوصفه لغةً للفن، وإنما بوصفه وسيلةً للبحث في التجربة الجسدية. فَهِمَ القرن الثامن عشر، بطوائفه المتمثلة بالمشاعر والحساسية وبطريقته المسرفة الخاصة، أنّ الحديث عن الأخلاق هو في الأساس حديث عن الجسد. طوَّر طقس الحساسية لغةً يمكنها التأقلم على المنوال ذاته مع ما هو أخلاقي ومادي، ومع التعاطف والجهاز العصبي، وقد حلَّق الحديث عن الذوبان والتليين والنشوة والإثارة والتحفيز بغموض بين ما هو مادي وروحي. كان القرن التاسع عشر، على نحو مناقض، أكثر سمواً في مبادئه فيما يتعلّق بهذه المسألة كلّها.

---

(1) إنّ رفض آلان بادو لما هو بيولوجي بوصفه مجالاً مناسباً للأخلاق هو أحد الملامح المثيرة للتساؤل جداً لكتابه المفيد بطريقة أخرى: ["الأخلاق: مقالة حول فهم الشر"، لندن و نيويورك، 2001].

(2) Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, London, 1998, p. 8.

وبسبب الجسد، وليس بصورة رئيسة بسبب التجريد في حركة التنوير، يمكننا أن نتحدّث عن الأخلاق بأنها عالمية. فالجسد المادي هو ما نتشارك فيه على نحو مهم مع كل ما تبقى من جنسنا البشري، الذي يمتد في الزمن والمكان على حد سواء. من الصحيح بالطبع أنّ احتياجاتنا ورغباتنا ومعاناتنا محددة دائماً من الناحية الثقافية، لكن أجسادنا المادية قادرة من حيث المبدأ، بل في الواقع يجب أن تكون قادرة، على الإحساس بالتعاطف مع الأشخاص الآخرين من جنسها. تتأسس القيم الأخلاقية على هذه القدرة على الإحساس بالرفاق، وهذا يستند بدوره إلى تبعيتنا المادية للآخر، فلن تكون الملائكة، إن وجدت، كائنات أخلاقية لها شعور يشبه شعورنا.

إنّ ما يمكن أن يقنعنا بأنّ بعض الأجساد البشرية تفتقر لأيّ استيلاء على تعاطفنا هي الثقافة. فالنظر إلى أنّ بعض رفاقنا البشر ليسوا بشراً يتطلّب درجة معقولة من التطوّر الثقافي، وهو ما يعني حرفياً تجاهل شهادة حواسنا. هذا الأمر، على أيّ حال، يجب أن يستوقف أولئك الذين يَعُدُّون "الثقافة" مصطلحاً إيجابياً في طبيعته. ثمة معنى آخر يمكن للثقافة فيه أن تُوسِّط نفسها بين الأجساد البشرية يُعرَف باسم التكنولوجيا، التي هي امتدادٌ لأجسادنا التي يمكن أن تخفّف من حدّة قدرتها على الإحساس ببعضها بعضاً. من السهل تدمير الآخرين على المدى الطويل، لكن ليس عندما يتوجّب عليك الاستماع إلى صرخاتهم. تخلق التكنولوجيا العسكرية الموت لكنها تُدمِّر تجربته. من الأسهل أن نشنّ هجوماً صاروخياً يمحو آلاف الناس من أن نجعل حارساً واحداً يخوض

تجربة الشجاعة. فالموت غير المؤلم الذي تتوق إليه الضحايا أصبح الآن يُقدِّره الجُناة أيضاً. تجعل التكنولوجيا أجسادنا أكثر مرونة واتساعاً، لكنها تجعلها أقل استجابة في بعض الطرائق، فهي ما تعيد ترتيب حواسنا نحو السرعة والتعددية بدلاً من العمق أو التحمّل أو الشدة. فكّر ماركس مليّاً أنه متى حوّلنا حواسنا إلى سلعة، سلبتنا الرأسمالية أجسادنا. سنحتاج، من وجهة نظره، إلى تحوّل سياسي كبير لكي نعود إلى رشدنا.

كان رسم التوازي بين البشر والحيوانات الأخرى أمراً مكروهاً للإنسانيين، الذين يُصرِّون على وجود فجوة لا يمكن ملؤها بين الاثنين. وهي غير مستساغة للثقافيين في هذه الأيام. يختلف الثقافيون عن الإنسانيين في رفضهم لفكرة الطبيعة البشرية أو جوهرها، لكنهم يتفقون معهم في الحفاظ على تمييز حاد بين اللغة والثقافة من جهة، والطبيعة الصامتة والغاشمة من جهة أخرى، أو يسمحون للثقافة باستعمار الطبيعة من أقصاها إلى أقصاها، لكي تذوب المادية في المعنى. وفي الزاوية المقابلة من الإنسانيين والثقافيين نجد ما يسمّى بالطبيعيين، الذين يسلّطون الضوء على الجوانب الطبيعية للبشرية، ويرون استمرارية بين البشر والحيوانات الأخرى.

إنّ الصلة، في واقع الأمر، بين ما هو طبيعي وبشري، وبين ما هو مادي ومعقول، هي الأخلاق. بمعنى آخر؛ يتكوّن الجسد الأخلاقي حيث تتقاطع طبيعتنا المادية مع المعنى والقيمة، وكل من الطبيعيين والثقافيين يفوتهم مثل هذا التقارب من الطرفين المتقابلين، إما بسبب تقليلهم من أهمية الاستمرارية بين البشر

والمخلوقات الأخرى، وإما بسبب مبالغتهم في تقدير هذه الاستمرارية. كان الثقافيون على حق إلى حدٍّ ما: فاكتساب اللغة ينطوي على قفزة نوعية من شأنها أن تغيّر عالم المرء برمّته، بما في ذلك العالم الذي يُعنى بحواسه. ليس يخفى أنّ المرء حيوان زُوِّدَ بمكافأة لغوية. مع هذا، كان ألسدير مكانتير محقاً بالتأكيد أيضاً في إصراره أنه حتى لو كنا كائنات ثقافية، "فلا نزال نفوساً حيوانية ولنا هويات حيوانية"[1]. وبين ما هو لغوي وغير لغوي ثمة ما يمكن للمرء تسميته بالاستمرارية التحويلية، كما كانت نوعاً ما بين محكمة الملك تشارلز الأول ومحكمة الملك وليم الثالث، أو بين بودلير وت. س. إليوت.

إذن، نحن حيوانات عالمية، بسبب نوع الأجساد التي نولد فيها. إنّ حيوانات القاقم[2] محدودة جداً، ولأنّ أجسادها ليست مهيّأة للإنتاج والاتصال المعقَّدين، فإنها محدودة بوجودها الحسي أكثر مما نكون نحن. وكذا بلهاء القرية وضباط شرطة الحي، إنهم في الأساس كائنات محلية، وهذا ليس على الإطلاق سبب للتعامل بتنازل معهم. يبدو القاقم أنه يبلي بلاءً حسناً بطريقته المحلية، وهو بلا شك مخلوق رائع في كل جانب من جوانبه، ولأن هذه الحيوانات مقيّدة إلى حدٍّ ما بالحياة المباشرة لحواسها، فإنها تؤيّد مثل هذه المشاريع مثل تصنيع صواريخ كروز وإلقائها على بعضهم بعضاً، إلا إذا كانوا ماكرين بشكل ملحوظ في ذلك الأمر. من الصحيح أنه كلّما "ارتقت" هذه الحيوانات الذكية،

(1) المصدر نفسه، صفحة 49.

(2) Stoats (القاقم الأوروبي): حيوان من فصيلة بنات عرس. (المترجم)

استطاعت الجلوس على نحو أكثر مرونة ووسّعت مداها إلى أبعد من أجسادها، لكن إمكانية قيامها بذلك لا تـزال ضـئيلة مقارنـة بالحيوانات البارعة بالعلامات مثلنا. إنّ وجود حيوانات القاقم أكثر مللاً بكثير من وجودنا، لكنه على المنوال نفسـه أقـل خطـورة، ولأنّ أجسادنا هي ما هي عليه، يمكننا من حيث المبدأ الـدخول في أشكال الاتصالات الأعمق والأغنى من الاتصال الجسدي مع أيّ عضو من جنسنا البشري على الإطلاق.

إنّ هذا الوجود بالتأكيـد مـن حيـث المبـدأ مؤهـل أساسـي، والثقافة والسياسة هما تقريبـاً مـا يجعلانـه صـعباً، وأحيانـاً مـن المستحيل بالنسبة إلينا فعل ذلـك. الثقافـة هـي مصـدر انقسـامنا الأساسي، كما يشير روبرت موزيل (Robert Musil) ساخراً في روايته "*الرجل بـلا صـفات*" (*The Man Without Qualities*): "لا شكّ أنهما يضربان بعضهما بعضاً على الرأس ويبصقان علـى بعضهما بعضاً، لكنهما فعلا ذلك فقط لاعتبارات ثقافية أعلى ..." هؤلاء الناس الذين يرون اليوم في الثقافة كلمة طنانـة، أو الـذين يحتفون بالاختلاف الثقافي على نحو لا لبس فيـه ولا غمـوض، ينبغي عليهم أن يتذكروا كم سيكون تاريخ البشرية أكثر أمناً بالتأكيد لو لم تبرز الخلافات الثقافية إطلاقـاً إلى السـاحة، ولـو لم يكـن العالم مأهولاً بالصينيين مثليي الجنس على وجه الحصر تقريباً.

إنّ ادعاءنا، كما يفعل ماركس، بأنّ البشر الفرديين يشـتركون بـ"وجود الأنواع" يعني الادعاء، على سبيل المثال، بأنه يمكنـهم أن يتعارضوا ويتآمروا ويقتلوا بعضـهم بعضـاً لأسـباب ثقافيـة أو سياسية ويختلفوا بشدة. إذن، يدلّ هذا كم هو مـريح أن نشـترك

بطبيعة ما مع الآخرين، فليس لدينا أيّ خلاف مع القاقم، فقد تتعارض احتياجاتنا مع احتياجاتها أحياناً، كما هي الحال عندما نُدمِّر محمياتها الطبيعية من أجل شقّ طريق واسع عبرها، لكن لأننا لا نستطيع التحدّث إليها حول هذا الموضوع، لا يمكن أن يُقال إننا نختلف فيما بيننا. لا يمكن لحيوانات القاقم أن تؤكد اختلافها عنا، فهي لا تمتلك مفهوم الاختلاف، فالشخص الوحيد الذي يمكنك التواصل معه هو الذي يمكنه أن يؤكد اختلافه عنك. يمكن للصراع أن يتشكّل فقط ضمن نوع من الإطار المشترك. إنّ الاشتراكيين والرأسماليين، أو النسويين والأبويين، ليسوا على خلاف شديد إذا كانوا يتحدّثون ببساطة عن أشياء مختلفة، فالاختلاف يفترض مسبقاً وجود التقارب.

غير أنّ الطبيعة الإنسانية المشتركة التي تسمح بالخلاف القاتل، تسمح أيضاً بالتضامن، فلا يمكنك تمجيد التضامن مع حيوان القاقم، فجسده ببساطة مختلف جداً عنا، ومن ثم الأشياء التي تؤول إلى هذا الشكل. يمكنك أن تشعر بالتعاطف مع القاقم، وليس أقلّه إذا كان بعض البشر عازمين على القضاء عليها، ولكن لا يمكنك أن تُنشِئ حتى علاقة عميقة ومتبادلة معها، على الأقل ليس إذا كنتَ ترغب في أن توفّر على نفسك الكثير من الزيارات المرهقة للأطباء النفسيين.

إنّ أجساد البشر هي من النوع الذي لا يمكنه أن يعيش ويزدهر إلا من خلال الثقافة. فالثقافة أمرٌ طبيعي بالنسبة إلينا، ودونها سوف نموت بسرعة كبيرة. لَمّا كانت أجسادنا موجَّهة مادياً نحو الثقافة ـ ولَمّا كان المعنى والرمزية والتفسير وما شابه ذلك أشياء

ضرورية لهويتنا ـ فيمكننا أن نتأقلم مع تلك الموجودة في الثقافات الأخرى ولا يمكننا التأقلم مع القاقم. ولَمّا كنا غير قادرين على التحدّث إلى القاقم، فإنّ حياتها بعيدة كل البُعد عن حيواتنا. يمكننا أن نلحظ ما تفعله، لكننا لا نعرف كيف تفهم ما تفعله بنفسها. أكد أحد الفلاسفة أنه لو استطاعت مثل هذه الحيوانات أن تتكلم، فلن نكون قادرين على فهم ما تقوله؛ لأنّ أجسادها ببساطة وممارساتها المادية أيضاً تختلف اختلافاً جذرياً عن أجسادنا وممارساتنا. لا يمتلك القاقم نوعَ "الروح" التي نمتلكها. كيف نعرف ذلك؟ نعرف ذلك من خلال النظر إلى ما تفعله. فعلى سبيل المثال، إنّ الجسد الذي لا يتكوّن بحيث يكون قادراً على المشاركة في إنتاج المواد المعقدة لا يمكن أن يُقال عنه إنه يمتلك "روحاً" إنسانية، فالقاقم لا يمتلك ما يجعله على هذا النحو.

قد لا تكون هذه التراجيديا أعظم التراجيديات التي تواجه الإنسانية الحديثة، فثمّة مسائل أكثر إلحاحاً لتقلقنا من الصمت الأبدي لدى القاقم، لكن الفكرة هي أنه يمكن الاقتراب من البشر الذين ينتمون إلى ثقافات مختلفة وبعيدة عن ثقافتنا أكثر من اقترابنا من كلب السبنيلي المحبوب القديم. هذا إلى حدٍّ ما لأنّ ما نشترك معها فيه هو مجرّد حقيقة أنها مخلوقات ثقافية مثلنا، وكوننا مخلوقات ثقافية يفترض مسبقاً وجود الكثير من الممارسات المشتركة. لكن أيضاً بسبب أنّ نوع الاتصال الذي يمكننا إنشاؤه مع أولئك الذين ينتمون إلى ثقافات مختلفة، مهما كانت العقبات بيننا، يثري بصورة غير قابلة للمقارنة أكثر من تعاملنا مع المخلوقات غير اللغوية. فكلمة "فهم" في حدٍّ ذاتها

تتحوّل حين نكفُّ عن الحديث عن كلاب السبنيلي ونبدأ بدلاً من ذلك بالكلام عن سكان سردينيا.

يمكنكَ أن تقارن، إذن، هذه الفكرة المادية للعالمية، أيّ تلك المرتكزة على أجسادنا، مع بعبع العالمية المألوف الذي روَّجه ما بعد الحداثيين. وبناءً على هذا الرأي، تُعَدُّ العالمية مؤامرة غربية تُسقِط على نحو مخادع قيمنا ومعتقداتنا المحلية على العالم بأسره. وبالفعل في وقت الكتابة تُعرف هذه الكونية الزائفة باسم جورج بوش (George Bush). إنّ الثمن الذي يطالب به الغرب الآن من الثقافات الفقيرة والأضعف التي ترغب ببساطة في البقاء على قيد الحياة هو إلغاء اختلافاتها. إذا أردتَ الازدهار، فعليكَ عموماً أن تتوقف عن كونك على طبيعتك، لكن من المهم أنه حين يتجه ما بعد الحداثيين بأفكارهم نحو العالمية، فإنهم قبل كل شيء يرونها من حيث القيم والأفكار. وهذه الطريقة، لحظة حدوثها، هي الطريقة التي يراها جورج بوش أيضاً، فهذا التصوّر للعالمية مثالي لا مادي.

إنّ العالمية اليوم بمعنى أو بآخر حقيقة مادية. كان هدف الاشتراكية ترجمة هذه الحقيقة إلى قيمة، وحقيقة أننا أصبحنا أجناساً تواصليين من منظور عالمي ـ وهي حقيقة علينا أن نشكر الرأسمالية عموماً من أجلها ـ يجب أن تضع الأساس لنظام عالمي يمكن أن تُلبَّى فيه احتياجات كل فرد. يجب أن تصبح القرية العالمية الكومنولث التعاونية، لكن هذه ليست مجرّد وصفة طبية أخلاقية، وكلمة "يجب" تعني "يمكن": فالمصادر نفسها التي جلبت وجوداً عالمياً قد سهَّلت من حيث المبدأ شكلاً جديداً من

أشكال الوجود السياسي. ومثل هذه الحياة، كما أصرّ الماركسيون بطريقة تقليدية، لم تَعُد حلماً تافهاً مثلما كانت في عام 1500. وبسبب بعض التكنولوجيات التي طورتها الرأسمالية، أصبح لدينا الآن الأساس المادي الذي يمكن أن تتحقق فيه. إذا لم ندركها في الواقع فيمكن أن ينتهي بنا المطاف دون أيّ أساس مادي. حينما يؤيّد الجميع العمل السياسي المزوّد بالكثير من السلع الروحية والمادية، يمكننا أن نتوقع بداية الصراع والجدل والاختلاف والانشقاق؛ لأنّ عدداً كبيراً من الناس سوف يكونون قادرين على التعبير عن آرائهم وملاقاة الأذن الصاغية. سيكون الوضع عكس اليوتوبيا المسكِّنة تماماً.

تُصِرُّ الأنواع المزيفة من العالمية أننا متشابهون، لكن من وجهة نظر مَنْ؟ تقضي هذه الأنواع على الاختلافات، لكنها تُعيد هذه الاختلافات في شكل صراعات. إنّ القضاء على الاختلافات عمل عنيف، وأولئك الذين تتعرّض هوياتهم للخطر بسبب هذا العمل يميلون للاستجابة بالطريقة الملطخة بالدماء ذاتها. غير أنّ الأنواع الحقيقية من العالمية تفهم أنّ الاختلاف ينتمي إلى طبيعتنا المشتركة، وهو ليس عكسها، فقد يكون الجسد الطريقة الأساسية التي ننتمي فيها إلى بعضنا بعضاً، لكنها أيضاً الطريقة التي نتفرَّد فيها عن بعضنا بعضاً. ومن ثم، فإنّ الالتقاء بجسد بشري آخر يعني مواجهة التشابه والاختلاف بطريقة لا يمكن فصلهما عن بعضهما بعضاً. إنّ جسد الآخر غريب ومألوف في آنٍ واحد، وهذه هي تماماً حقيقة أننا نستطيع أن نربط بها ما يُبرز صفة الآخر لديها. أما الأشياء الأخرى في العالم فليست غريبة بالنسبة إلينا أبداً بالمعنى ذاته.

إنّ التفرُّد هو أحد الأنشطة المناسبة لجنسنا. فهو ممارسة، وليس شرطاً معيناً. إنه أمرٌ نقوم به عندما نحاول طرح هوية فريدة لأنفسنا في وسائل الإعلام نفسها التي نشترك بها. وكوننا أفراداً من البشر فإنّ ذلك لا يجعلنا نشبه خوخةً منفردة. هذا مشروع علينا إنجازه، وحكم ذاتي نختلقه لأنفسنا على أساس وجودنا المشترك، ومن ثم فإنه وظيفة من وظائف اعتمادنا وليس بديلاً عنها. تُمكِّننا حياة جنسنا من إقامة علاقة فريدة من نوعها مع الأجناس المعروفة بالهوية الشخصية، فالمادة عمل خاص دائماً: إنه هذا الجزء المحدد من الأشياء، وليس مجرّد أيّ أشياء قديمة. وكلمة "محدد" ذاتها تعني غريباً وتعني أيضاً محدداً "من حيث النوع".

وفقاً لنظرية الثقافة في الوقت الحاضر، كل هذا الحديث الحيواني المناسب عن البشر بوصفهم أجناساً طبيعية مشكوك فيه إلى حدٍّ كبير. بما أنّ الإنسانية ـ التي نُعرِّفها بأنها الإيمان بالحالة الفريدة للبشر ضمن الطبيعة ـ لم تَعُد شعبية كثيراً، فقد انتقلت مهمة حماية السيادة الإنسانية للنزعة الثقافية (culturalism). النزعة الثقافية هي شكل من أشكال الاختزال الذي يرى كل شيء بلغة ثقافية، مثلما ترى الاقتصادانية[1] (economism) كل شيء بلغة اقتصادية. ومن ثم، فإنها لا تتناسب مع الحقيقة القائلة إننا، فضلاً عن أشياء أخرى، كائنات مادية طبيعية أو حيوانات، وتصرُّ بدلاً من ذلك على أنّ طبيعتنا المادية مبنية ثقافياً.

---

(1) الاقتصادانية هي الاعتقاد بأنّ الاقتصاد أهم عنصر في المجتمع. (المترجم)

إنّ تحويل العالم كلّه إلى ثقافة هو أحد سبل إنكار استقلالها عنا، ومن ثم، فإنها تُعَدُّ إحدى سبل التخلّي عن إمكانية موتنا. إذا كان العالم يعتمد في واقعيته على خطابنا عنها، فيبدو أنّ ذلك يعطي للحيوان البشري أهميةً قوية، مهما كان "مُهمَّشاً"، فالثقافة تجعل وجودنا يظهر أقل حدّة، وأكثر صلابة من حيث الكينونة، ثم يصبح هذا الوجود أقل من أن يكون فريسة للفناء. إننا حُرَّاس المعنى الثمينون، فنحن مَنْ يقف بين الواقع والفوضى المطلقة، ويقدّم التعبير للأشياء الصامتة من حولنا. إنّ النزعة الثقافية مُحقَّة بالطبع في أنّ أيّ حدث طبيعي مثل الموت يمكن أن يُستدل عليه بأنماط ثقافية لا تُعد ولا تحصى، لكننا نموت على أيّ حال. يُمثِّل الموت انتصارَ الطبيعة النهائي على الثقافة، وحقيقة أنه يُستدلّ عليه من الناحية الثقافية لا يمنعه من أن يكون جزءاً متوقعاً من طبيعتنا الكائنية، فهلاكنا هو الذي يكون ضرورياً، وليست إغداقاتنا في المعنى. لقد سارت الأشياء الصامتة من حولنا على نحو جيد جداً قبل أن نأتي إلى المشهد، ولم تكن في الواقع هذه الأشياء صامتة أبداً في ذلك الوقت، فنحن فقط من يُعرِّفها بأنها صامتة. غير أنّ الموت الذي يرسم حدّاً لا يمكن احتماله للإرادة القاهرة لهو حدث غير لائق جداً ليتحدّث عنه الكثيرون في المجتمع (أي مجتمع الولايات المتحدة) الذي ينبع منه كثيرٌ من الفكر الثقافي، وهذا قد يكون أحد الأسباب التي مكَّنت هذا الفكر من الازدهار هناك.

يخشى الثقافيون أنه ما لم نحافظ على تذكير أنفسنا بأننا حيوانات ثقافية، فإننا سننزلق مرة أخرى إلى عادة "تطبيع" وجودنا

الماكرة، فنعامل أنفسنا بأنها كائنات غير قابلة للتغيير، ومنذ احتجاجاتها ضد الماهيوية[1] (essentialism)، التي أثنى عليها عمداء الفكر البرجوازي مثل جون لوك (John Locke) وجيرمي بنثام (Jeremy Bentham). قد يكون المرء في الواقع أصولياً فيما يتعلّق بالثقافة مثلما يمكن أن يكون فيما يتعلّق بالطبيعة. على أيّ حال، تبدو هذه الحالة في بعض الأحيان أنها تفترض أنّ البقاء كلّه يقبل الاعتراض عليه، وأنّ التغيير كلّه مرغوب فيه، وهذا افتراض سخيف. ثمة العديد من المزايا الدائمة والمعقولة التي يتمتع بها الوجود الإنساني، التي تُشكِّل سبباً لنكون ممتنين لها، وثمة أنواع كثيرة من التغيير يمكن أن تكون مُدمِّرة.

إنّ التغيير في حدِّ ذاته أمرٌ غير مرغوب فيه، بغض النظر عمّا يفكّر فيه مؤيّدو المرونة الدائمة ما بعد الحداثيين. كما إنه غير مرغوب فيه في حدِّ ذاته، فقد تحرّكُ مشاعرَ المرء الشفقةُ المقتضبة لرثاء دبليو بي ييتس، "الإنسان يُحب، ويُحب ما يفنى، ماذا بقي أكثر لنقوله؟" مع هذا، ثمة أشياء كثيرة، من الطاعون إلى النظام الأبوي، لا يمكن أن تختفي بسرعة كافية. ثمة أيضاً جوانب عدة من حالتنا، التي لا نستطيع في الواقع تغييرها، دون الحاجة إلى الشعور بالاكتئاب بصورة خاصة حول هذا الموضوع. إنّ كون البشر دائماً وفي كل مكان حيوانات اجتماعية لهي حقيقة لا تتغيّر، لكنها نادراً ما تكون حقيقة مأساوية. يجب الاحتفاء

(1) الماهيوية (essentialism): الإيمان بأنّ لكل الأشياء خصائص جوهرية يمكن اكتشافها بالمنطق. كما إنها في التعليم نظرية تُعنى بتدريس موضوعات ومهارات أساسية محددة لكل الطلاب. (المترجم)

بالكثير من الخلود. إنّ التقليد طويل الأمد القائل بأنّ الأكاديميين فوق سن الخمسين لا يُقتَلون تلقائياً في المعركة لهو مدعاة للابتهاج، بالنسبة إلى البعض منا إنْ لم يكن بالنسبة إلى الآخرين. على أيّ حال، إذا كانت أيديولوجيا ما تجعل ما هو تاريخي يظهر على أنه طبيعي، فليست كل الأيديولوجيا تفعل ذلك، فالبعض منها يفعل خلاف ذلك تماماً، فيجعل الطبيعة بانتصار تبدو مجرّد طين في أيدينا.

من الغريب أن يتخيّل مواطنو الغرب المعاصر أنّ إغفال قابلية تغيّر الأشياء خطر من أعظم أخطارنا. فعلى العكس من ذلك، ثمة تغيير أكثر مما ينبغي حولنا، وليس أقل مما ينبغي أبداً، فقد أُلغيت سبل حياة بأكملها تقريباً بين عشية وضحاها. يجب على الرجال والنساء أن يكافحوا بجنون ليكتسبوا مهارات جديدة وإلا سوف يُقذَفون إلى المزبلة. أصبحت التكنولوجيا بالية في مهدها، وهددت شركات ضخمة جداً بالانفجار، وذاب كلّ ما هو صلب في الهواء: البنوك، وخطط المعاشات، ومعاهدات نزع الأسلحة، وأقطاب الصحف الثخينة، وتم تقشير الهويات الإنسانية وخلطها وتجريبها من أجل الحجم، وتمييلها بزاوية خبيثة وعرضها على نحو متباهٍ في ممرات الحياة الاجتماعية. وفي وسط هذا الهياج الدائم، كان أحد الأسباب المعقولة والمعتدلة لتكون اشتراكياً هو أن تأخذ استراحة.

لقد اقتُلِعَ الجسد الذي يُذكِّرنا بالفناء بطريقة غير ملائمة، وثُقِبَ وحُفِرَ وضُرب وقلِّص وأُعيدت صياغته. تحوّلَ اللحمُ إلى علامة، لدرء اللحظة التي سينخسف الجسدُ فيها وينعدم معناه

ويصبح جثّة عارية هامدة. الأجساد الميتة غير لائقة، إذ تعلن بصراحة محرجة سرّ كلّ مادة، وهي أنه ليست لها علاقة واضحة بالمعنى. إنّ لحظة الموت هي اللحظة التي ينزف فيها منا المعنى بشدة. إذن، ما يبدو أنه تمجيد للجسد، يمكن أيضاً أن يخفي مادية مضادة خبيثة، وهي الرغبة في وضع هذه الأشياء الخام والقابلة للتلف في أشكال أقل فساداً من أشكال الفن أو الخطاب. يعود انبعاث الجسد بوصفه قاعة الوشم وغرفة جرّاح التجميل الاستشاري. واختزال هذه الأشياء العنيدة لتغدو طيناً كثيراً بين أيدينا هو خيال يمثّل بإتقان ما لا يمكن إتقانه. إنها عملية تنكُّر للموت، ورفض للحد الذي تُمثِّله ذواتنا.

إنّ الرأسمالية، أيضاً، بكل ماديتها الفجّة، حساسة للمادة على نحو سرّي، فلا يمكن لكائن فردي أن يُرضي نهمها المتزايد، إذ إنها تصطاد في طريقها بلا راحة من جهة إلى أخرى، مُذيبةً كليهما كليّاً في سعيها المقدَّر له لتحقيق رغبتها النهائية. وبسبب علاقته العاطفية مع المادة، في شكل فلل توسكان والبراندي المزدوجة، يؤوي المجتمع الرأسمالي كراهية سرّية للأشياء. إنه ثقافة تُعرَض من خلال الخيال، وهذه الثقافة مثالية حتى النخاع، تقوّيها إرادة متحرّرة تحلم بتحطيم الطبيعة إلى شذرات. إنها تصنع من المادة صنماً، لكنها لا تحتمل المقاومة التي تقدّمها لمخططاتها المتكلِّفة.

لا يرتكب المرء بالتأكيد جريمة إذا وضع وشماً على عضلة يده، وقد آمن الغرب طويلاً بتشكيل الطبيعة وفقاً لرغباته الخاصة، وليس الأمر إلا أنّ هذا التشكيل كان يُعرف بالروح الريادية، واليوم

يُعرف باسم ما بعد الحداثة. إنّ الخوض في نهر المسيسيبي وثقب سُرَّتك هما مجرّد نسختين سابقتين ولاحقتين من الأيديولوجيا نفسها. بعد صياغة المنظر الطبيعي وفقاً لصورتنا وشبهنا، نكون قد بدأنا الآن بإدخال تغييرات جذرية إلى أنفسنا. لقد تم ضمّ الهندسة المدنية إلى الجراحة التجميلية، لكن يمكن أن تكون ثمة أسباب أكثر أو أقل لثقب سُرَّتك. السبب المعقول وراء ذلك هو أنه ممتع، والسبب اللامعقول هو أنه قد ينطوي على الاعتقاد أنّ جسدك مثل حسابك في المصرف، ملكك تفعل به ما ترغب. قد تكون ثمة أسباب وجيهة لتضع نسراً على صدرك أو قفلاً حديدياً في أنفك، لكن هذا السبب ليس من هذه الأسباب.

قد يكون "إضفاء الطابع الشخصي" على الجسد وسيلة لإنكار انعدام الشخصية الأساسية لهذا الجسد، إذ يكمن انعدام شخصيته في حقيقة أنه ينتمي إلى الأجناس قبل أن ينتمي إلي، وثمة بعض الجوانب لهذا النوع من الجسد: الموت والضعف والمرض وما شابه ذلك، التي قد نُفضِّل بشدة دفعها إلى غياهب النسيان. حتى عندئذٍ، لا يوجد أيّ معنى متماسك جداً ينتمي فيه جسدي إلي. فهذا ليس امتلاكاً، مثل طربوش قرمزي أو هاتف محمول، فمَنْ سيكون المالك؟ من الغريب أن أطلق كلمة "امتلاك" على شيء لم أكتسبه قط ولا يمكنني التخلّي عنه، فلست مالكاً لأحاسيسي. إنّ شعورك بوخز مؤلم لا يشبه امتلاكك قبعة من نسيج التويد الصوفي، فيمكنني أن أعطيك قبعتي، لكنني لا أستطيع أن أعطيك وخزتي. يمكنني أن أقول إنّ جسدي "ملكي"، لكن هذا بغية التمييز بين جسدي وجسدك، وليس للإشارة إلى أنني أملكه. لا توجد أيّ مبادرة خاصة حين يتعلّق الأمر بالدم واللحم.

إنّ الجسد هو العلامة الأكثر وضوحاً لدينا على خاصية أنّ الوجود الإنساني مُعطى، فهو ليس شيئاً نختاره. ليس جسدي شيئاً قررتُ أن أتجوّل فيه مثل ارتدائي للشعر المستعار، وليس شيئاً أكون "فيه" على الإطلاق. إنّ امتلاك الجسد لا يشبه حالة أن يكون المرء داخل صهريج، فما هي هذه "الأنا" المفككة في داخله؟ إنه أشبه بامتلاكك لغة، فامتلاكك لغة، كما رأينا، لا يشبه أن تكون محصوراً في صهريج أو سجن، بل إنها طريقة لتكون وسط العالم، ووجودك "داخل" اللغة يعني أن يكون لديك عالم مفتوح لك، ومن ثم أن تكون "خارج" اللغة في الوقت نفسه. ينطبق الشيء نفسه على جسد الإنسان، فحصولك على جسد هو طريقة لتبحث في العالم، وليست طريقة لتكون معزولاً عنه. من الغريب أن أتذمّر من أنه يمكنني أن أعالج الأمور على نحو أفضل لو أنني أستطيع نزع لحمي. هذا سيكون مثل الشكوى بأنني أستطيع أن أتحدّث إليكم على نحو أفضل لو لم تعترض طريقي هذه الأشياء الخام وغير الفعّالة المسمّاة بالخطاب.

إنّ حقيقة أنّ جسدي ليس ملكي لا يعطيك **الحرية المطلقة** لتستغلّه، فلا يمكنك امتلاكه أيضاً، لكن هذا ليس لأنني وصلت هناك أولاً، كأنني وضعتُ أول رهن على قطعة أرض لأطالب بها. جزء من فكرة الأجساد هو عدم الكشف عن هويتها. إننا نتناغم مع أجسادنا، لكن لا يمكننا فهمها كلّها، فثمّة دائماً جانب يقع "خارج" جسدي، يمكنني فقط أن أنظر إليه بضعف من الجانبين. الجسد هو طريقتي لأكون موجوداً بالنسبة للآخرين بطرائق لا بُدَّ لها أن تتفاداني. ينزلق الجسد من قبضتي تماماً كما هي الحال عندما يؤكّد منطقه المادي العنيد في وجه مخططاتي

المتغطرسة. يتضح فناء الجسد في كل هذه السبل، فلا شيء أكثر تناغماً وغرابة بالنسبة لنا من الموت، فموتي هو موتي، وهو مخفيّ مسبقاً في عظامي، ويعمل خلسة في جسدي، مع هذا فإنه يقفز في حياتي ويُطفئها كما لو أنه يأتي من بُعد آخر. إنه دائماً سابق لأوانه.

يرتبط انعدام شخصية الجسد بعدم الكشف عن الحب. والحب هنا له معناه التقليدي **كالمحبة** أو الخير، وليس المعنى الفقير الذي يُضيِّقه للأشياء المتنوعة المثيرة جنسياً أو الرومانسية. إننا في حاجة إلى مصطلح يكون بين شدة "الحب" وبرودة "الصداقة" نوعاً ما، وحقيقة أننا نفتقد إليه لهي حقيقة مهمّة ربما، فالحبّ لا يحابي الأشخاص. إنه تجريدي جداً وعلى استعداد لتلبية احتياجات أيّ جسد متقدّم في العمر. إنه، في هذا الأمر، لا يأبه بالاختلاف الثقافي أبداً، وليس الأمر أنه لا يكترث بالاختلاف بمعنى أنه أعمى لاحتياجات الناس **الخاصة**. إذا كان كذلك، فلن يأبه **بهم** أبداً، لكنه لا يبالي لمن تكون هذه الاحتياجات التي يهتم بها. هذه هي إحدى الطرائق التي يختلف فيها عن الصداقة التي تتمحّور كلّها حول الخصوصية، فلا يمكن الاستغناء عن الأصدقاء، لكن أولئك الذين يجب علينا أن نحبهم ليسوا كذلك. الحب غير مبال أيضاً بمعنى كونه من جانب واحد ودون قيد أو شرط، فهو لا يعطي على افتراض أنه سيتلقى، ولا يستجيب أيضاً، بمعنى أنه لا يكافئ الأذى بالأذى. هذا هو أحد الأسباب التي تجعل من الصعب أحياناً تمييز الحب عن السخرية، التي تكون معزولة تماماً عمّا تراه بأنه العمل الهزلي الكامل الذي تؤديه القيمة الإنسانية ولا ترى فيه حتى أيّ جدوى من الانتقام.

يفسّر كل هذا السبب في أنّ مثال الحب هو ليس حبّ الأصدقاء، وإنما حبّ الغرباء، فما الذي يمكن أن يكون أقل تطلباً من ذلك؟ إذا لم يكن الحبّ مجرّد علاقة وهمية، وتطابقاً متبادلاً للأنا بين الطرفين، فعليه أن يشبع حاجة الطرف الآخر للحب، الأمر الذي يُعَدُّ غريباً جداً، بمعنى أنه مخيف ومتمرّد. إنها مسألة تتعلّق بحبّ ذلك الشيء "غير الإنساني" في الآخر الذي يكمن أيضاً في أعماقنا. علينا أن نحبّ أنفسنا أيضاً، بكل قذارتنا وتمرّدنا، إذا أردنا أن يكون حبُّ الذات أكثر من إعجاب بالذات. هذا هو السبب في أنّ حبّ الآخرين كما نحبّ أنفسنا لا يبدو بهذه البساطة بأيّ حال من الأحوال. لعل كلا النشاطين في الواقع يقعان وراء سلطتنا، لكنهما يُمثّلان الثمن الذي ندفعه لنتخلّص من ويلات الرغبة، التي تكون غير شخصية بالمثل، والتي تُثبِّت نفسها كأنها وحش في قلب النفس. لا تُعَدُّ الرغبة مسألةً شخصية. إنّ القوة غير الشخصية على نحو مناسب هي التي ستكون قادرة على تعطيل الضرر المخيف الذي تلحقه به.

إنّ رجل الفضيلة لدى أرسطو رجلٌ أناني علانية، فهو يتمتع بالصداقة بوصفها جزءاً من الحياة الطيبة، لكنها حياة التأمل التي يجدها ثمينة جداً. ما لا يُقدِّره أرسطو تماماً هو أنّ الفضيلة شأنٌ متبادل، إذ يرى، بالتأكيد، أنها قادرة على الازدهار فقط في المجتمع السياسي، لكنه لا يدرك حقاً أنّ الفضيلة هي ما يحدث بين الناس، وأنها وظيفة العلاقات. فعبارته "رجلٌ ذو روح عظيمة" كافية في حدِّ ذاتها لكن بصورة مقلقة، فالصداقة مهمة لرجل الفضيلة، لكنها تثير الإعجاب المتبادل أكثر من الحب

الحقيقي. يقول ألسدير ماكنتير (Alasdair MacIntyre): "لأجل محبة الشخص، مقابل خير الشخص أو طيبته أو فائدته، لا يمكن لأرسطو أن يجد مكاناً له"[1].

يُعَدُّ الاعتماد عكس الاكتفاء الذاتي. ومثل بعض المصطلحات الرئيسة، كما سنرى بعد لحظة، يحوم ذلك في مكان ما بين المادي والأخلاقي، بل الحقيقة الملموسة هي أننا نعتمد على الآخرين من أجل بقائنا الجسدي، إذا أخذنا بالحسبان حالة العجز التي نولد فيها. مع هذا، لا يمكن لهذا الاعتماد المادي أن ينفصل حقاً عن القدرات الأخلاقية مثل الرعاية ونكران الذات واليقظة والحماية؛ إذ إنّ ما نعتمد عليه هو بالضبط هذه القدرات الموجودة عند أولئك الذين يعتنون بنا، ولا يمكنها، وفقاً لفرويد، أن تنفصل عن ظهور الشعور الأخلاقي في الشخص المعتمِد بصورة امتنان. علينا ألا نصبح أشخاصاً بالمعنى الحرفي، مقابل كوننا حيوانات بشرية، ما لم يكن أولئك الذين نعتمد عليهم يشتركون في شيء من حياتهم العاطفية والتواصلية معنا. بناءً عليه، يُعَدُّ ما هو أخلاقي وما هو مادي وجهين لعملة واحدة.

يلاحظ ماكنتير أنّ الرجل الأرسطوي غريبٌ عن الحب، بيد أنّ الحب هو الأنموذج الأمثل لمجتمع عادل، حتى لو أصبحت الكلمة في هذه الأيام مثيرة للسخرية إلى حدٍّ ما حين استخدامها في أيّ شيء ما عدا السياق المتداول بين الأشخاص. يعني الحب أن نخلق للطرف الآخر حيّزاً ما يمكن له أن يزدهر فيه، في الوقت

---

(1) Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, London, 1968, p. 80.

نفسه الذي يفعل هو ذلك لك. إنه يعني أن يجد المرء سعادته في أن يكون السبب وراء سعادة شخص آخر. ليس الأمر أن تجد رضاك في الهدف نفسه، كأن ننطلق في طريق واسع ونحن نشبك بعضنا بعضاً على دراجة نارية، لكن، كما رأينا بالفعل، يجد كل واحد منا رضاه في الآخر. ثمة بالفعل سياسة متضمّنة في هذه الفكرة، كما لاحظنا. يريد الأنموذج الليبرالي للمجتمع من الأفراد أن يزدهروا في حيزهم الخاص دون تدخل من الطرفين. ومن ثم فإنّ الحيّز السياسي الذي نحن بصدده هو حيّز محايد، وهو موجود حقاً ليبعد الناس عن بعضهم بعضاً، بحيث لا يعارض تحقيق الذات لدى شخص ما مع شخص آخر[1].

وهذا من المثل المثيرة للإعجاب، إذ يرعاه تقليدٌ سياسي صادق جداً من نواح كثيرة. تتمتع الحريات "السلبية" التي يعتني بها بمكانة حيوية في أيّ مجتمع عادل، لكن الحيّز الذي يشغله الحب هو حيّز أكثر إيجابية نوعاً ما، إذ يتم إنشاؤه بفعل العلاقة نفسها، بدلاً من أن يُعطى من البداية مثل مقعد احتياطي في غرفة انتظار. يعني منح هذا النوع من الحرية أن نكون قادرين على أن يكون كل واحد منا في أفضل أحواله دون خوف لا مسوّغ له، وهذه، من ثم، هي الحالة المسبقة الحيوية للازدهار الإنساني. إنك حرٌّ في أن تحقق طبيعتك،

(1) مثال معاصر على ذلك هو عمل يورغن هابرماس، ففي حيّز هابرماس العام، كل إنسان هو حرّ في التعبير عن ذاته كما يرغب، لكن ثمة اعتراف بسيط حول الطريقة التي يمكن أن يصبح فيها التفاعل الاجتماعي نفسه الوسيط الحيوي للتعبير عن ذات الفرد في أحسن أحوالها. إذا صغنا الفكرة بمصطلح نظري مختلف، لا أحد يبدو أنه يتلقى نفسه بوصفها ذاتاً من الآخر، مقابل الانتباه بحساسية مناسبة لما سيقوله الآخر.

لكن ليس بالمعنى المطبَّع بصورة زائفة حين التعبير ببساطة عن دافع لأنه صادف أنه لك. هذا لن يستبعد التعذيب والقتل، بل إنك تحقق طبيعتك بطريقة تسمح للآخر بفعل ذلك أيضاً. هذا يعني أنك تدرك طبيعتك في أفضل حالاتها، وإذا كان تحقيق الذات لدى الآخر هو الوسيلة التي يمكنك أن تزدهر من خلالها، فإنك لست حرّاً لتكون عنيفاً أو متسلّطاً أو أنانياً.

وقد رأينا أنّ المعادل السياسي لهذا الوضع يُعرَف باسم الاشتراكية. حينما توضع أخلاقيات أرسطو عن الازدهار في سياق أكثر تفاعلية، فإنّ المرء يخرج بشيء مثل الأخلاق السياسية لدى ماركس. فالمجتمع الاشتراكي مجتمع يحصل فيه كلّ فرد على حريته واستقلاليته في تحقيق ذات الآخرين ومن خلالها. الاشتراكية هي أيّ مجموعة من المؤسسات التي سوف تحتاجها لحدوث ذلك. يمكن للمرء أن يرى أيضاً لماذا تُعَدُّ المساواة مفهوماً رئيساً في الفكر الاشتراكي، فلا يمكنك أن تحصل حقاً على عملية تحقيق الذات المتبادلة هذه إلا بين من هم متساوون. وبالمعنى الدقيق للكلمة، ليست المساواة ضرورية من أجل الحب، فيمكن أن تحبّ أطفالك، على سبيل المثال، أو حيوان الهامستر الخاص بك. بعض الناس قد يحبّون حتى نعلات غرفة نومهم، لكن المساواة ضرورية لما يسميه أرسطو بالانجذاب[1] (philia)، أو الصداقة. لعل هذا، بدلاً من الحب، هو المصطلح

(1) تُترجم عادة كلمة "philia" بأنها "الحب الأخوي"، وهي إحدى الكلمات الإغريقية الأربع للحب. أما في عمل أرسطو فتُترجم هذه الكلمة لتعني "الصداقة" أو "العاطفة". (المترجم)

السياسي الملائم أكثر، فلا يمكن أن تكون ثمة صداقة كاملة بين مَنْ هم غير متساوين، فقد نشعر بأننا مقيّدون للغاية في حضور شخص يتفوّق علينا حينما نريد التعبير عن أنفسنا بشكل كامل وبحرية، في حين أنّ الشخص المتفوّق يمكن أن تحرجه حاجته إلى الحفاظ على سلطته. يمكن فقط لعلاقة المساواة أن تخلق استقلال الفرد. ليس الأمر أنّ ثمة فردين مستقلين يدخلان بعد ذلك في علاقة متساوية، بل إنها المساواة التي تسمح لهما أن يكونا مستقلين. تحرّرك الصداقة لتكون نفسك.

في مخطوطاته الباريسية المبكرة، كان ماركس يسعى إلى وسيلة انتقال من حال الجسد البشري إلى حال تعبّر عن كيف ينبغي أن يكون. أراد ماركس أخلاقاً وسياسةً ترتكز على وجودنا النوعي أو طبيعة مادية مشتركة، لكن هذا المشروع محفوف بالمخاطر علانيةً. وضع الفلاسفة عموماً حظراً على مثل هذه المحاولات للحصول على القيم من الحقائق، فالوصف المباشر لموقف ما لن يقول لك ما يجب أن تفعله حيال ذلك. يمكن وصف الطبيعة البشرية بطرائق متنوعة وغنية، ويمكن أن تكون هناك كل أنواع الإصدارات المتنافسة منها لدعم النظريات الأخلاقية المختلفة. إنّ "الطبيعة" مصطلحٌ زلق، فهو ينزلق بين الحقيقة (كيف هي الحال مع شيء ما) والقيمة (كيف ينبغي أن تكون). تشترك الطبيعة في هذا الغموض مع كلمة "ثقافة"، التي يراها البعض بأنها عكس الطبيعة. لدينا، في الواقع، مفردات بأكملها تربط حالات جسدية بحالات أخلاقية: لطيف، حنون، متبلّد، متأثر، مؤثر، لا مبالي، عديم الإحساس، وما شابه ذلك.

تبدو هذه اللغة أنها تتضمن علاقة بين كيف هي الحال مع الجسد، وكيف ينبغي أو لا ينبغي لنا أن نتصرّف، لكنها علاقة تعاني بعض المشكلات. فكوننا "لطيفين"، بمعنى أن نكون من النوع ذاته الذي ينتمي إليه شخص آخر، سبب كافٍ للقيام بالقتل أو لكي نُقتَل، أو للقيام بالسيطرة أو أن يتم إخضاعنا. وإذا لم نكن "لطيفين"، فقد نُعامَل على نحو أفضل بكثير، فلا أحد يهتم بصورة خاصة بإخضاع الخنافس مثلاً.

أو خذ فكرة السلوك الاجتماعي البشري. فهي أيضاً مُعلَّقة في مكان ما بين الحقيقة والقيمة. الحقيقة هي أننا حيوانات سياسية بطبيعة الحال نشعر بالراحة فقط في المجتمع. إنْ لم نتعاون مع بعضنا بعضاً، فلن نتمكّن من البقاء على قيد الحياة، لكن السلوك الاجتماعي يمكن أن يعني أيضاً شكلاً فعّالاً وإيجابياً من التعاون، كشيء ما مرغوب فيه بدلاً من أن يكون مجرّد شيء حتمي من الناحية البيولوجية. يبدو أحياناً أنّ ماركس يتخيّل أنّ السلوك الاجتماعي إيجابي دائماً بهذه الطريقة، لكن المجتمع الفاشي مجتمع تعاوني أيضاً، فقد كانت معسكرات الموت عبارة عن مشروع تعاوني معقد. ثمة قدر كبير من التضامن بين أعضاء البنك الدولي. ليس ثمة فضيلة في التعاون الإنساني في حدٍّ ذاته، فالتضامن يعتمد على الشخص الذي يتعاون والشخص الذي يتم التعاون معه والغرض من ذلك. يرى ماركس كيف يمكن لبعض الرجال والنساء اختطاف القدرات الاجتماعية للآخرين لأغراضهم الأنانية الخاصة. هذا بالنسبة إليه في الواقع وصف للمجتمع الطبقي. في المجتمع الطبقي، حتى تلك القوى والقدرات التي تنتمي إلينا بوصفنا أنواعاً، كالعمل على سبيل

المثال أو الاتصال، يتم تقليل قيمتها لتغدو وسيلةً لتحقيق غاية ما. تصبح هذه القوى والقدرات أداةً مُسخَّرة لمصلحة الآخرين. يمكن أن يقول المرء الشيء ذاته عن الحياة الجنسية، أما الجنسانية فهي وسيلة للتضامن الذي يصبح أداة في المجتمع الأبوي للقوة والسيادة والرضا الأناني.

لكن ماذا لو كنتَ لا تتعاون في أيّ شيء على وجه الخصوص؟ إنك تحتاج، بطبيعة الحال، إلى العمل مع الآخرين من أجل البقاء على قيد الحياة من الناحية الاقتصادية. الجنسانية أمر ضروري إذا كان على الأنواع أن يُعاد إنتاجها، والتعاون عموماً له نوع ما من الهدف العملي، لكن ماذا لو تم الاستمتاع به في الوقت نفسه بوصفه غاية في حدٍّ ذاته؟ ماذا لو أصبحت مشاركة الحياة هدفه الخاص، كما يحدث نوعاً ما في النشاط الذي نُعرِّفه باسم الفن؟ لا تحتاج إلى البحث عن إجابة حول سبب أنّ البشر يعيشون معاً ويستمتعون بصحبة بعضهم بعضاً، لبعض الوقت على الأقل، والقيام بهذا هو من صلب طبيعتهم، بل إنها حقيقة عنهم بوصفهم حيوانات، لكنها حينما تصبح حقيقة "تماماً" ـ حينما تكون موجودة بوصفها نشاطاً في حدٍّ ذاتها، وليست ببساطة مجرّد وسيلة لتحقيق غاية أبعد من ذلك ـ فإنها تصبح أيضاً مصدراً للقيمة. يتعاون المجتمع الاشتراكي لأغراض مادية معينة، تماماً مثل أيّ مجتمع آخر، لكنه ينظر أيضاً إلى التضامن الإنساني بوصفه غايةً جديرة بالاحترام في حدٍّ ذاتها. يقع هذا الأمر، بالمعنى الدقيق للكلمة، خارج نطاق فهم نظرية الثقافة المعاصرة، التي ترى أنّ التضامن يعني الإجماع الفاتر أو الإذعان المشؤوم بدلاً من أن يكون مصدراً للقيمة والرضا.

* * *

الفصل السابع

الثورة والأسس والأصوليون

لقد رأينا أنه بالنسبة إلى بعض المفكرين الثقافيين، يجب أن تُرفَع الأخلاق من العالم البيولوجي العادي إلى شيء يكون أكثر غموضاً وغرابة تماماً. من وجهة النظر هذه، لا يمكن أن تكون ثمة أخلاق مادية حقاً، بيد أنّ دريدا وليوتار وزملائهما كانوا على صواب أيضاً؛ إذ تتمحور الأخلاق في واقع الأمر حول المواجهات التاريخية والمتغيّرة، وكذلك حول الحياة اليومية. إنها بمنزلة سحب المجد وإطعام الجياع. الأمر وما فيه هو أنّ هؤلاء المفكرين اختاروا عموماً ما هو سامٍ بدلاً مما هو تحت القمر، لكن الاثنين يسيران جنباً إلى جنب، إذ إنّ تشكيل عالم يمكن فيه إطعام الجياع سيتطلّب تحوّلاً مثيراً. يقول ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) الآتي: "ثمة حنان فقط في المطلب الأكثر خشونة: يجب ألا يجوع أحد بعد الآن"[1].

خذ، على سبيل المثال، وثيقة ثورية مثل كتاب أشعيا. يستهلّ الشاعر الذي كتب هذا الكتاب، بصورة نموذجية، بنوبة غضب مناهضة للدين من يهوه[2]، الرب اليهودي. يقول يهوه لشعبه إنه

(1) Theodor Adorno, *Minima Moralia*, London, 1974, p. 156.

(2) يهوه: ربّ العبرانيين في العهد القديم (المترجم).

طفح كيله من تجمّعاتهم الجليلة وتضحياتهم القربانية ("إنّ البخور مكروه عندي")، ويستشيرهم بدلاً من ذلك "للسعي وراء العدالة، وردع القمع، والدفاع عن اليتيم، ومؤازرة الأرامل". هذه أمور مألوفة في العهد القديم. كان على يهوه دائماً تذكير شعبه، المريض بالطقوس، بأنّ الخلاص شأنٌ سياسي وليس دينياً. فهو نفسه ليس ربّاً، وربّ ما هو "ليس بعد". إنه ربٌّ يدلّ على عدالة اجتماعية لم تصل بعد، وربٌّ لا يمكن حتى ذكر اسمه خوفاً من أن يُحوِّله محبّوه الوثنيون القسريون إلى مجرّد صنم آخر. يجب ألا يُقيَّد هذا الربُّ بالاحتياجات والمصالح البراغماتية للوضع الراهن، وسيُعرَف على ما هو عليه، فهكذا يُبلِّغ شعبه، عندما يرون الغريب مُرحَّباً به، والجياع ممتلئين بالخيرات، والأغنياء يُرسَلون بعيداً فارغين.

أصبحت مثل هذه الكلمات ترنيمةً، وشاعت بين بعض الثوّار السرّيين في فلسطين التي شهدت اضطرابات سياسية في القرن الأول. وضع لوك هذه الكلمات في فم ماري لَمّا عرفت أنها حامل بيسوع. أما الناس فكانوا يُفضِّلون عزاء الدين المنظَّم على القيام بإطعام الجياع. وهذا هو سبب قيام أنبياء مثل أشعيا بانتقادهم. لا يقتضي دور النبي التنبؤ بالمستقبل، لكن لتذكير الناس بأنهم إذا استمرّوا بما يفعلونه، فإنّ المستقبل سيكون مظلماً للغاية.

بالنسبة إلى ما يسمّى بالعهد القديم، إنّ الربَّ غير الإلهي يهوه، و"عدم يُسر" حال الفقراء، أمران مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، فالعهد القديم في الواقع هو أول وثيقة تاريخية تقيم مثل

هذه العلاقة. وفي انعكاس ثوري، تنبع القوة الحقيقية من انعدام القوة. كتب القديس بولس في كورنثيانس الآتي: "اختارَ الله أضعفَ المخلوقات في العالم ليُخزي بهم الأقوياء ... وأيضاً بالأشياء التي لا تُخزي، ليلغي أشياء مخزية". يُلقى الضوء على الفكر المسيحي اليهودي بأكمله بهذا القالب الساخر والمتناقض والمقلوب. يُعرَف بؤساء الأرض في العهد القديم باسم **أناويم** (anawim)، وهم أولئك الذين تُجسِّد محنتهم اليائسة إخفاق النظام السياسي، وصورة المستقبل الصحيحة هي إخفاق الحاضر. ليست لهؤلاء البؤساء، أو لأطفال يهوه المحببين، مصلحة في حبكة الحاضر، لذا فإنهم صورة للمستقبل بفقرهم المدقع في حدٍّ ذاته. يُعَدُّ المحرومون علامةً حيّة للحقيقة التي مفادها أنّ القوة الوحيدة والدائمة هي تلك المترسخة في الاعتراف بالإخفاق. إنّ أيّ سلطة تخفق في الاعتراف بهذه الحقيقة سيتم إضعافها بطريقة أخرى، فتدافع عن نفسها بتخوّف ضد ضحايا غطرستها. وهنا، كما هي الحال في معظم الأحيان، يوصي جنون العظمة بالكثير. إنّ ممارسة السلطة هي بمنزلة لعبة أطفال بالمقارنة مع الاعتراف بالضعف، فيمكن للسلطة أن تُدمِّر مدناً بأكملها، لكن ليس ثمة شيء لافت للنظر كثيراً في ذلك، فتدمير مدن بأكملها عملٌ بسيط نسبياً.

أما مؤلّفو العهد الجديد فيرون يسوع فقيراً، فهو خطير لأنّ لا مصلحة له في حبكة الحاضر، وأولئك الذين يتحدّثون باسم العدالة سوف تتخلّص منهم الدولة. سينتقم المجتمع انتقاماً فظيعاً من أولئك الذين سيسقطون في يده، فالربُّ الوحيد الطيب هو

الربُّ الميت، أو المجرم السياسي الفاشل في زاوية غامضة من زوايا الأرض. لا يمكن أن يكون ثمة نجاح لا يُبقي الإيمان مع الإخفاق. هذا الإيمان هو الذي استُخدِمَ منذ ذلك الحين لتسويغ مغامرات إمبريالية، وقمع النساء، وإفراغ أحشاء الكفَّار، وسبِّ اليهود، وإساءة معاملة الأطفال وقتل من يقوم بالإجهاض. وبوصفه شكلاً من أشكال العنف المنظّم، أصبح هذا الإيمان شارة الأغنياء والأقوياء والوطنيين، والنفاق المثير للاشمئزاز عند التبشيريين في الولايات المتحدة، وصرخات الفرحِ عند العسكريين المضطربين عصبياً والمغسولين بدم الحمَل، وضواحي المدينة التي تحترم المحتالين والعنيفين مع الزوجات. إنه عديم الحياة ومملّ ولامع وصارخ. إنه لا يريد أن تكون ثمة أيّ علاقة مع الإخفاق، إذ يريد طرد الفقراء من الشارع. إنه شعار المجمَّع الصناعي العسكري، والصليب الذي يدعم النسر الأمريكي، والماء المقدّس الذي يُرَشّ مقابل استغلال البشر.

إنّ الكثير من الإلحاد في الوقت نفسه في هذه الأيام هو مجرّد دين مقلوب. يميل الملحدون إلى تحسين شكل من أشكال الدين لا يمكن لأحد ذي عقل سليم أن ينتسب إليه، ومن ثم يرفضه من منطلق أخلاقي. إنهم يقبلون نوعاً من القوالب النمطية غير المتقنة من الدين من شأنها أن ترعبهم بلا شك في أيّ ميدان آخر من ميادين الاستفسار العلمي، وهم أشبه بأولئك الذين ينظرون إلى الحركة النسوية بأنها تعني حسد القضيب، أو المعسكرات العمالية الاشتراكية. إنّ الملحد علناً مثل ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) هو في هذا الصدد مجرّد صورة تعكس

إيـان بيـزلي، فكلاهمـا يـرى يهـوه بأنـه (بتعـبير وليـام بليـك (William Blake)) نوبودادي[1] (*Nobodaddy*)، التي تُعبِّـر في العهد القديم نفسه عن صورة شـيطانية لله. إنهـا صـورة الله لـدى أولئك الذين يريدون أنا عليا استبدادية، أو مصنعاً سماوياً لعبادة من يحبّون، أو التمرّد ضد من يكرهون.

هذا الإله مقاول وساحر أيضاً، كونه اقتصـد بمـواده عـن طريـق تصنيع الكون من لا شيء تماماً. يثير هذا الإله، مثـل نجـم موسـيقا الروك المزاجي، جلبةً من مسائل ثانوية تتعلّـق بالحِميـة؛ ويطالـب باستمرار مثل ديكتاتور غاضب بالرضا والقناعـة. إنـه يُمثّـل تقـاطع طرق بين رئيس المافيا والمغنّية الأولى، دون شـيء يُقـال لصـالحه غير أنه الله، عندما يُقال ويُفعـل كـل شـيء. وكـل مـا في الأمـر أنّ الملحد يرفض هذه الصورة في حـين يقبلـها التبشـيري، ومـا دون ذلك فإنهم إلى حدٍّ كبير على وفاق، فالتحدي الحقيقي هو أنّ نـبني شكلاً من أشكال الدين **يستحق** الرفض بالفعل، ولا بُدَّ لهذا أن يبدأ من مواجهة أفضل حالة من حالات خصمك، وليس أسوأها.

هذا صحيح في الإسلام مثلما هو صحيح في الديانة المسيحية واليهودية. ظهر الإسلام أولاً بوصفه نقداً راديكالياً للظلم وانعدام المساواة في مكة التجارية للغاية، إذ كانت القيم القبليـة القديمـة المنادية بالمساواة، التي تُعـنى برعايـة أفـراد المجتمـع الضـعفاء تفسح المجال لدافع الربح. تشير كلمة **قرآن** التي تعني "تلاوة" إلى

---

(1) نوبودادي (*Nobodaddy*): مزيج من الكلمـة الإنكليزيـة (*Nobody*)، الـتي تعني "لا أحد" وكلمة (*Daddy*) التي تعني "الأب". هذا المصطلح هـو اسـم للرب، لكنه يخلو من الاحترام. (المترجم)

حالة الأمّية التي كان يعانيها أغلب أتباع النبي محمّد المبكّرين. يدلّ عنوان الكتابات الإسلامية المقدّسة ذاته على الفقر والحرمان. وكما يشير **الإسلام**، الذي يعني "الاستسلام"، إلى تفاني الذات المطلق لله الذي يُعَدُّ كتابه المقدّس كتاب الرحمة والمساواة والشفقة ونصرة الفقراء. كان على الجسد المسلم نفسه أن يُعاد تعليمه في مواقف السجود نتيجة الغطرسة واكتفاء الذات اللتين كانتا تتزايدان على قدم وساق في مجتمع مكة. يجب على المسلمين أن يصوموا في شهر رمضان، كما يفعل المسيحيون في أثناء الصوم الكبير، لتذكير أنفسهم بالحرمان الذي يمرّ به الفقراء. يكمن اللاعنف والمجتمع والعدالة الاجتماعية في صميم العقيدة الإسلامية، التي تبغض التأمّل اللاهوتي بوضوح. وكما هي الحال في المسيحية، يُفكِّك التمييز بين ما هو مقدّس ومدنّس، وما هو سامٍ ودنيوي. لا يُسمَح لطبقة رجال الدين بالمعنى المسيحي أن تؤكد المساواة بين المؤمنين جميعهم، وهذا المذهب المثير للإعجاب في زمننا أصبح عقيدة المستبدين الأغنياء من النفط، وعقيدة قاذفي النساء بالحجارة، والفقهاء أصحاب التفكير الفاشي والمتعصبين القتلة.

يتضمن كتاب أشعيا أشياء قوية لهذه الأيام ما بعد الثورية، لكنه يبقى فقط في غرف الفنادق؛ لأنّ لا أحد يهتم لقراءته. إذا كان أولئك الذين يودعونه هناك لديهم أيّ فكرة عمّا يتضمّنه، فسوف يُخبَروا بأنّ يتم التعامل معه كالمواد الإباحية ويُحرَق على الفور. وفيما يتعلّق بالثورة، ينقسم الجنس البشري بين أولئك الذين يرون العالم بأنه يحتوي على جيوب من البؤس في محيط

من الرفاهة المتزايدة، وأولئك الذين يرونه بأنه يحتوي على جيوب من الرفاهة في محيط من البؤس المتزايد. كما إنه ينقسم بين أولئك الذين يتفقون مع شوبنهاور بأنّ من الأفضل ربما لعدد كبير من الناس في التاريخ لو أنهم لم يولدوا قط، وأولئك الذين يَعُدُّون ذلك بأنه مبالغة يسارية فظيعة. لعل هذا الانقسام السياسي الوحيد المهم بالفعل في نهاية المطاف، بل إنه أكثر جوهرية من الانقسام الموجود بين اليهود والمسلمين والمسيحيين والملحدين، والرجال والنساء، أو الليبراليين وأفراد المجتمع. إنه مثل نوع الصراع الذي يستغرق عملاً مضنياً من الخيال لكل طرف ليَفهم كيف يمكن للآخر أن يؤمن بما يفعله. ليست هذه هي الحال دائماً مع الخلاف، فيمكنك أن تختلف في أنّ البروكلي لذيذٌ أو أنّ دوركنغ هي المدينة الأكثر حيوية في أوروبا، في حين يظلّ المرء قادراً بسهولة تامّة على تصوّر ما يعني أن يتفق على شيء.

لا يرفض الراديكاليون نظرية بحر الرفاهة لمجرّد أنهم يرفضون واقع التقدّم، فالمحافظون وما بعد الحداثيين هم الذين يفعلون ذلك. وفي أوساط ما بعد حداثية معينة، يُرحَّبُ بكلمة "تقدّم" مع ازدراء مهلك عادةً لأولئك الذين يعتقدون أنّ وجه ألفيس بريسلي لا يزال يظهر بصورة غامضة على رقائق الشوكولا، غير أنّ أولئك الذين يتشككون من التقدّم لا يُبعِدون أنوفهم عموماً عن تخدير طب الأسنان، أو يشيرون إلى غضبهم عندما تتدفّق المياه النظيفة من الصنبور. فما يمكن أن نسميه بمحافظي الضربة الكبيرة يميلون إلى الاعتقاد بأنّ كل شيء أصبح بالياً منذ العصر الذهبي، في حين

بالنسبة إلى محافظي الحالة الثابتة حتى لو لم يكن العصر الذهبي موجوداً فقد أوشك على البزوغ. وبالنسبة لهؤلاء، تلتفّ الأفعى دائماً في الحديقة على نحو شرير. من المشكوك فيه منطقياً أن يتمكَّن أحد ما من التراجع دائماً، لكن هذه الصعوبة لا تعوق بعض المحافظين. يبدو أنّ البعض منهم يؤكّد أنّ كل الحقبات التاريخية فاسدة على نحو متساو، وأنّ الماضي أرفع مقاماً من الحاضر. يمكن قراءة "**الأرض اليباب**" (*The Waste Land*) للشاعر ت. س. إليوت بأنها تؤمن بكلا المعتقدين في آنٍ واحد.

يرفض ما بعد الحداثيين فكرة التقدّم؛ لأنّ السرديات الكبرى تُشوِّشهم، إذ يفترضون أنّ الإيمان بالتقدّم يستتبع أن التاريخ ككل استمرّ بثبات منذ البداية، وهذا رأي يرفضونه بصورة طبيعية بأنه وهم. فلو أنهم كانوا أقل تأثراً بالسرديات الكبرى لكان لهم أن يتبعوا أضواءهم الخاصة، ويتخذوا موقفاً أكثر واقعية من التقدّم، ويصلون إلى الاستنتاج الصحيح والممل بأنّ التاريخ البشري قد تحسّن في بعض المجالات وتدهور في مجالات أخرى. تحاول الماركسية أن تجعل هذه النمطيَّة الرثة تبدو أقل ابتذالاً من خلال الإشارة، وبصورة تخيُّلية أكثر، بأنّ التقدّم والتدهور جانبان من السرد ذاته ومرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، فالظروف التي تمهّد للتحرر تمهّد أيضاً للسيطرة.

هذا ما يُعرَف بالفكر الديالكتيكي. كان التاريخ الحديث حكاية مستنيرة من حكايات الرفاهة المادية، والقيم الليبرالية، والحقوق المدنية، والسياسة الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وكان كابوساً فظيعاً. هاتان الخرافتان ليستا معزولتين عن بعضهما بعضاً

بأيّ حال من الأحوال. إنّ وضع الفقراء لا يُطاق ربما لأنّ موارد التخفيف من حدّته موجودة بوفرة. إنّ الجوع مروّع ربما لأنه غير ضروري، والتغيير الاجتماعي ضروري بسبب حالة الكوكب التي يُرثى لها، لكنه ممكن أيضاً بسبب التطوّرات المادية، بيد أنّ ما بعد الحداثيين الذين يتباهون بتعدديتهم يُفضِّلون النظر في مسألة التطوّر من جهة واحدة.

تحتاج الثورة بمعنى آخر إلى واقعية واضحة، فلا يمكن لمراقب فطن وذكي بصورة معتدلة أن يتحقق من حالة كوكب الأرض، ويستنتج أنه يمكن ترتيبه دون أن يمرّ بتحوّل شامل. نجد إلى حدٍّ ما أنّ البراغماتيين العنيدين هم الحالمون البريئون وليسوا اليساريين الفطّين، فهم في الواقع عاطفيون نحو الوضع الراهن. غير أنّ الحديث عن التحوّل الشامل يعني ألا نقول شيئاً عن الشكل الذي يمكن أن يتخذه. تتميّز الثورات بمدى تجذّرها وليس بسرعتها أو دمويتها أو فجائيتها، فقد انطوت بعض عمليات الإصلاح المجزأة على العنف أكثر من بعض التمرّدات المسلّحة. استغرقت الثورات التي أنتجتنا قروناً عدة لتكتمل، إذ لم تُخلَق تحت اسم المستقبل الطوباوي، وإنما خُلِقَت بسبب أوجه القصور الموجودة في الحاضر.

لاحظ والتر بنيامين أنّ ذكريات الأجداد المستعبَدين، وليست أحلام الأحفاد المحرّرين، هي التي تدفع الرجال والنساء نحو الثورة. هذا، باختصار، هو الشكل الراديكالي من الاستعلام المعروف: فماذا فعلت لنا أجيال المستقبل؟ لا أحد في رشده سيعاني الاضطرابات الناتجة من التغيير الراديكالي تحت اسم

التجربة النظرية المثيرة للاهتمام. وكما هي الحال مع سقوط نظام الفصل العنصري أو سقوط الشيوعية، فإنّ مثل هذه التغييرات تُخلَق فقط عندما تكون ثمة حاجة إليها. حين يكون ثمة بديل محتمل للنظام الحالي، الذي من غير المرجّح أن يكون أكثر رهبة من النظام نفسه، يمكن للناس أن يتوصّلوا إلى قرار عقلاني بلا شك ألا يستمرّوا بما يفعلونه.

لا يرغب الراديكاليون، شأنهم شأن الأشخاص المرقّطين والبدينين والخجولين جداً، في أن يكونوا على طبيعتهم، إذ يعدُّون أنفسهم بأنهم يحملون آراءً خرقاء ومخيفة نوعاً ما فُرِضَت عليهم من الوضع الحالي للأجناس، ويتوقون سرّاً كي يكونوا طبيعيين، أو يتطلعون بدلاً من ذلك إلى مستقبل لن يكونوا فيه مثقلين بمثل هذه المعتقدات غير المريحة، إذ يمكنها أن تتحقق على أرض الواقع. ومن ثم سيكونون أحراراً للانضمام إلى بقية الجنس البشري. فمن غير الممتع أن يتصرّف المرء دائماً على نحو غير لائق، بل من المفارقة أيضاً أن يُفرَض أولئك الذين يؤمنون بالصفة الاجتماعية للوجود الإنساني على هذا التفسير ليكونوا ضد التيار. بالنسبة إلى أولئك الذين يُهللون للحياة، فإنهم يبدون زاهدين بصورة غير مسوَّغة، فلا يرون أنّ الزهد يندرج أكثر تحت اسم الحياة الوفيرة جداً لكل الناس، إذا كان هذا ما هم عليه. إنّ الراديكاليين ببساطة هم أولئك الذين يدركون، بكلمات الشاعر ييتس، "لا يمكن لأيّ شيء أن يكون منفرداً أو كاملاً / ما لم يتم استخدامه". ليس خطأهم أنّ هذه هي الحال، بل إنهم يُفضِّلون لو أنّ الأمر لم يكن على هذا النحو.

دعونا نلقي نظرة أخرى على فكرة الأخلاق المادية، وهذه المرّة كما تتضح في مسرحية شكسبير **الملك لير** (*King Lear*). يبدأ لير المسرحية بإعطاء مثال على جنون العظمة الناتج من السيادة المطلقة، التي تتصوّر أنها قادرة على كل شيء، ربما بسبب عدم وجود جسد لها. وبطرد ثمرة جسده بوحشية كبيرة، أي ابنته كورديليا، فإنه يكشف عن خيال الفصل الجسدي الذي يكمن بشكل صارخ في صميم أكثر السلطات ماديةً. يعتقد لير في هذه المرحلة أنه كل شيء، لكن لَمّا كانت الهوية هي كل شيء، وليس لديها شيئاً تقيسه مقابلها، فإنها لا تعدو عن كونها فراغاً. وبالمثل، فإنّ الأمة التي تصبح عالمية في سيادتها لن تكون لها إلا فكرة بسيطة عمَّن تكون في المدى المنظور، إذا عرفت ذلك بالفعل. لقد قضت على الغيرية التي تُعَدُّ ضروريةً لمعرفة النفس.

سوف يتعلم لير، في سياق الدراما، أنه من الأفضل أن يكون "شيئاً" محدداً على نحو متواضع بدلاً من "كل شيء" عالمي على نحو فارغ. هذا ليس لأنّ الآخرين يقولون له ذلك، كونه في معظمه أكثر جبناً أو مكراً للرد على سؤاله المتكرر، "مَنْ الذي يستطيع أن يقول لي مَنْ أنا؟" لأنه مجبرٌ على الوقوف ضد تمرّدات الطبيعة الغاشمة، التي تُذكِّره بلا رحمة بما يمكن أن تنساه السلطة المطلقة على الأرجح، وهو أنّ لديه جسداً. ترعبه الطبيعة إلى درجة أنه يحتضن أخيراً محدوديته الخاصة، ويشمل هذا تعاطفه الإنساني نحو الآخرين. لذا، فإنها تحرّره من الوهم، إنْ لم يكن من الدمار. تبدأ المسرحية بتبادل مشهور يأتي من لا شيء:

ليز: ... ماذا يمكن أن تقولي لتجلبي يُسراً أكثر من أختيكِ؟ تكلّمي.

كورديليا: لا شيء، يا سيدي.

لير: لا شيء!

كورديليا: لا شيء.

لير: لا شيء سيجلبُ لا شيء. تكلّمي مرةً أخرى (**الفصل الأول، المشهد الأول**).

على الرغم من غضب لير المتمثل بتوجيه أصابع الاتهام، يأتي شيء في النهاية من لا شيء، أو من لا شيء تقريباً. بمجرّد قبول هذا الملك المصاب بجنون العظمة فكرة أنّ رائحة الفناء تفوح منه، فإنه سيكون في طريقه إلى الخلاص، وحينئذٍ لن يصدّق أكاذيب حاشيته:

آه، لقول "نعم" و"لا" لكل شيء قلته! لم تُفضِ كلمتا "نعم" و"لا" أيضاً عن لاهوتية جيدة. لَمّا هطل المطر ليبللني ذات مرة، وجعلتني الريح أثرثر، ولَمّا لم يذعن الرعد لأوامري، حينها وجدتهم وحينها شممتهم. اللعنة، إنهم ليسوا رجالاً يحافظون على وعودهم. قالوا لي إنني كل شيء ـ إنها كذبة ـ فأنا لستُ محمياً من الحمى. (**الفصل الرابع، المشهد السادس**)

لقد كشفت العاصفة عن إنسانية لير، وأفرغته من أوهامه المتكبّرة. اكتشف جلده للمرة الأولى ومعه اكتشف ضعفه ومحدوديته. سيفعل غلوستر الشيء نفسه حين يصبح أعمى، إذ سيكون مُجبَراً "على شَمِّ رائحة طريقه إلى دوفر". لا بُدَّ له أن

يتعلّم، كما يقول، "أن يرى بإحساس"، وأن يسمح لعقله بالتحرّك ضمن قيود الجسد المعذَّب والحساس. متى كنا خارج أجسادنا، فإننا سنكون خارج أذهاننا أيضاً.

تأخذ مادية لير الجديدة والحسية شكل التضامن السياسي مع الفقراء:

أيها البؤساء والعراة، أينما كنتم
يا مَنْ تقيمون في مهبّ هذه العاصفة عديمة الشفقة،
كيف يمكن لرؤوسكم التي بلا مأوى وأجسادكم التي لا تُطعَم
وحالتكم الرثة السكرى والمحرومة أن تدافع عنكم
من مواسم كهذه؟ آه، لم أُعطِ
إلا قليلاً من الاهتمام لهذا! خذ العلاج والعظمة
اكشف نفسك لتشعر بما يشعر به البؤساء،
حتى تتمكّن من منح الوفرة لهم،
وتُري السماء عدالةً أكثر.

(الفصل الثالث، المشهد الرابع)

لو كان للقوة جسد، لأُجبِرَت على ترك العرش. ولَمّا كان لا لحم لها، فذلك يجعلها تخفق في الشعور بالبؤس الذي تُلحِقه بالناس. ما يُثَلِّمُ مشاعرها هي الزيادة في الملكية الخاصة. إذا لم يكن لها جسد خاص بها، فلها مع ذلك نوع اللحم البديل الذي يكون سميكاً ومترهلاً من الممتلكات المادية التي تعزلها عن التعاطف:

دع الرجل الفاضل الذي ابتعد عن اللذة
الذي يستعبد قانونك، والذي لا يرى
لأنه لا يشعر، لا يشعر بقوتك بسرعة،
لذا يجب على التوزيع أن يبطل الزيادة،
حينها سيحصل كل شخص على ما يكفيه.
(الفصل الرابع، المشهد الأول)

إذا لم يكن تعاطفنا نحو الآخرين مُستهلَك بصورة حسية للغاية، فإننا سنتأثر بحرمانهم لنتشارك معهم الأشياء ذاتها التي تحرمنا من الإحساس ببؤسهم. ومن ثم، يمكن أن تصبح المشكلة هي الحل. إنّ تجديد الجسد وإعادة توزيع الثروة الراديكالي مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. وحتى نتصوّر بدقة، يجب علينا أن نشعر، ولكي نشعر فإننا في حاجة إلى تحرير الجسد من التخدير الذي تفرضه علينا الملكية الكثيرة. إنّ الأغنياء معزولون عن الإحساس بزملائهم بفضل الملكية الفائضة، في حين أن ما يُفقِر أجسام الفقراء هو القليل جداً منها. بالنسبة إلى الأغنياء، فإنّ إصلاح الحرمان الحسي الذي يعانونه سيكون بالنسبة إليهم أن يشعروا بحرمان الآخرين. ستكون نتيجة هذا تغييراً اجتماعياً راديكالياً، وليس مجرّد تغيير في القلب. تتحالف الشيوعية، في خيال شكسبير، مع الخاصية المادية على نحو وثيق جداً.

إنّ المشكلة لدى الأغنياء هي أنّ الملكية تربطك بالحاضر، ومن ثم فإنها تعزلك عن الموت، فالأغنياء في حاجة إلى أن يعيشوا على نحو مؤقت أكثر، والفقراء على نحو أكثر أمناً. سيكون

الدمج المثالي متمثلاً بالعيش باكتفاء من الممتلكات، ولكن أن نكون مستعدين للتخلّي عنها. يبدو أنه من الصعب تحقيق ذلك، لكن مثل هذه التضحية في الواقع هي ما يُضطر الجميع إلى فعله في نهاية المطاف، في شكل الموت. وأن نكون مستعدين للتخلّي عنها حالياً يجعل الموت أقل رهبةً عندما يحدث. إذا اعتدنا العيش مع النقص، رافضين أن نتخم رغباتنا بأصنام وأوثان، فإننا نكون قد تمرَّنا على الموت في الحياة، ومن ثم جعلناه يبدو أقل خوفاً. إنّ التضحية في الحياة هي تمرين من أجل التخلّي عن الذات لحظة الموت. هذا ما يجده الأغنياء صعباً للقيام به، والمشكلة هي أنه ما دام الأغنياء موجودين، فإنّ الفقراء لا يمكنهم العيش بصورة مؤقتة، فهم يحتاجون باستمرار إلى حماية ظهورهم.

تحرمك الملكية من مستقبل حقيقي، إذ تضمن أنّ المستقبل سيكون ببساطة تكراراً لا نهائياً للحاضر. والمستقبل بالنسبة للأغنياء سيكون تماماً مثل الحاضر، بل أكثر منه. إنّ أعمق أمل عند المرء هو أنّ لا شيء مهم جداً سيحدث أبداً. إذا سئل الأغنياء عن أكثر شيء يخافونه، فيمكن أن يجيبوا بكلمات رئيس الوزراء البريطاني السابق: "الأحداث، أيها الصبي، الأحداث". فالخوف، بدلاً من الكراهية، هو ما يكمن في صميم معظم الأذى الإنساني، وليس على الأقل في صميم الكراهية. يحتاج الأغنياء إلى مزيد من الانقطاع في حياتهم، في حين يحتاج الفقراء إلى المزيد من الاستقرار. لا مستقبل للأغنياء لأنّ لديهم كثيراً من الحاضر، في حين لا مستقبل للفقراء لأنّ لديهم قليلاً منه. لا يمكن لكليهما أن يعطي سرداً مُرضياً عن نفسيهما.

لم يتعلّم الغرب عموماً، والولايات المتحدة خصوصاً، من الدرس الذي قدَّمه الملك لير. فالولايات المتحدة أمة تميل إلى أن تجد الفشل مخزياً، إذ تذلّ العاصين أو تقلّل من قيمتهم. ما يميز ثقافتها هو مرحها ووفرتها القوية، ورفضها اللاعن للاستسلام أو المراوغة أو قول: "لا أستطيع". إنها أمة مؤلّفة من أناس يتوقون لقول نعم بالعامية (yea)، وأناس متحمّسين يستطيعون تأدية الأفعال، خلافاً لأولئك المتذمّرين المحترفين والمستهزئين والحياديين الذين عانوا طويلاً، والمعروفين باسم البريطانيين. ليس ثمة جماعة تستخدم كلمة "حلم" بصورة متكررة ما عدا المحلّلين النفسيين. إنّ الثقافة الأمريكية معادية جداً لفكرة الحد، وخاصة في علم الأحياء البشري. أما ما بعد الحداثة فهي مهووسة بالجسد ومصابة بالهلع من علم الأحياء. يحظى موضوع الجسد بشعبية كبيرة في الدراسات الثقافية الأمريكية، لكن هذا هو الجسد البلاستيكي القابل لإعادة التشكيل والمبني اجتماعياً، وليس قطعة من مادة تمرض وتموت. ولأن الموت هو الفشل المطلق الذي نصل إليه جميعنا في نهاية المطاف، فإنه لم يكن من أكثر الموضوعات المطروحة للنقاش في الولايات المتحدة. إنّ الموزعين الأمريكيين للفيلم البريطاني "أربعة أعراس وجنازة" (Four Weddings and a Funeral) قاتلوا بشراسة، وإنْ كان دون جدوى، لتغيير العنوان.

في مثل هذه الثقافة لا يمكن أن تكون ثمة مأساة حقيقية، مهما كانت الأحداث المرعبة التي تحدث من وقت إلى آخر. إنّ مجتمع الولايات المتحدة شديد العداء للتراجيديا، إذ عليه

الآن مواجهة ما يمكــن أن يثبــت أنهـا الحقبـة الأكثـر فظاعـة في تاريخه. ولَمّا كانت التراجيديا تعتمد، مثل شريكتها الكوميـديا، على الاعتراف بطبيعة البشر الناقصة والفاشلة ـ وإنْ كان على المرء في التراجيديا أن يكـون مسـحوباً عـبر الجحيم ليصـل إلى هـذا الاعتراف ـ فإنّ الذات البشرية عنيدة وفظّة جداً. تحتضن الكوميديا الخشونة والنقص منذ البداية، وليس لـديها أوهـام حـول المثـل العليا والورعة. تضـع الكوميـديا، مقابـل مثـل هـذه الحماقـات المتكلّفة، الأشياء الثابتة والمتواضـعة وغـير القابلـة للتـدمير في الحياة اليومية. لا يمكن لأحد أن يسقط سقوطاً تراجيدياً، فلـيس ثمة قيمة لأحد بصورة منفردة على أيّ حال.

نجـد، بصـورة مناقضـة، أنّ أبطـال التراجيـديا يحتـاجون أن يكونوا مقيّدين بعجلة من نار قبل أن يتم تقديمهم للاعتراف بـأنّ النقص جزء من نسيج الأشياء، وأنّ الخشونة وعدم الدقة يجعلان حياة الإنسان تعمل. وبوصفها أنموذجاً، فإنّ التراجيـديا لا تـزال في عبودية الأنا العليـا القاسـية بـلا رحمـة، وفي عبوديـة المثـل المتطلّبة بشدة، التي تُمرِّغ أنوفنا بفشلنا ببساطة لكـي نرتقـي إلى مستواها. تدرك التراجيديا خلافاً للكوميديا، في الوقت نفسه، أنّ المثل العليا ليست كلّها زائفة. إذا خاطرت التراجيديا في تصديق مثل هذه المفاهيم السامية أكثر من اللازم، فإنّ الكوميديا تخاطر ببعض السخرية الشعبية حول هـذه المفـاهيم. فالتراجيـديا تـدور حول انتزاع النصر من الفشل، في حين تُعنى الكوميـديا بانتصـار الفشل نفسه، أيّ الطريقة التي تجعل مقاسمتنا السـاخرة لضـعفنا وقبولنا به أقل عرضة للقتل بكثير.

في التراجيديا، يدور الكثير حول حقيقة أننا لسنا بالكامل أسياداً لمصيرنا. هذا ما يُصعِّب التحمُّل في الثقافة الأمريكية، التي تأخذ عبارة "لقد اتخذت خياراتي" بوصفها عبارة مألوفة، وعبارة "لم يكن ذلك خطأي" بوصفها عبارة غير مقبولة. هذه العقيدة هي التي وضعت الكثيرين على طريق الموت. في أوروبا المنهكة التي يجتاحها الموت، من الصعب التغاضي عن أكوام كبيرة من الحطام التاريخي الذي تُدفَن فيه الذات، التي تمزّق حريتها لتصبح كل ما تختاره. فالسخرية، بدلاً من المثالية المتزمّتة، أكثر شيوعاً هناك. إذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية أرض قوة الإرادة، فإنّ أوروبا موطن إرادة القوة عند نيتشه، وهي في بعض النواحي عكسها تقريباً.

إنّ ما هو خالد في الولايات المتحدة، وما يرفض أن يستلقي ويموت، هو الإرادة على وجه التحديد. ومثل الرغبة، ثمة دائماً المزيد من الإرادة التي تنبع من موطن الرغبة، لكن في حين أنه من الصعب السيطرة على الرغبة، فإنّ الإرادة تمثّل الهيمنة في حدِّ ذاتها، فهي حافز عنيد لا هوادة فيه، واندفاع لا يعرف تعثراً أو قيداً أو سخرية أو شكاً في الذات. إنها جشعة للغاية نحو العالم الذي تخاطر في تدميره نتيجة غضبها السامي، ضاغطةً إياه في حوصلتها التي لا تشبع. يبدو أنّ الإرادة واقعة في غرام كل ما تراه، لكنها واقعة في غرام نفسها سرّاً. فليس من المستغرب أن تأخذ في كثير من الأحيان شكلاً عسكرياً، إذ إنّ دافع الموت يتربّص داخلها. أما قوتها الرجولية فتخفي تنكراً مذعوراً للموت، إذ لديها غطرسة كل ادعاءات الاكتفاء الذاتي.

تجد هذه الإرادة الماحقة انعكاساً لها في الأنماط الطوعية الموجودة في الثقافة الأمريكية: فالسماء هي الحد، لا تقول لا أبداً، فيمكنك حلّها إذا كانت لديك ثقة بنفسك. إذا كان المعوّقون لا يمشون، فيمكنهم على الأقل أن يعيدوا الإشارة إلى أنفسهم بأنه يتم تحدّيهم. وكما هي الحال مع كل أجزاء الأيديولوجيا المرتبطة على نحو ضعيف جداً بالعالم الحقيقي ـ "الحياة مقدّسة"، "كل البشر مميزون"، "أفضل الأشياء في الحياة تكون مجانية" ـ يتم تصديق هذه الجمل المرتبطة بالذاكرة وعدم تصديقها في الوقت نفسه. فالأيديولوجيا، مثل اللاوعي الفرويدي، مجال بمنأى عن القانون الذي يحظر التناقض. ما دامت الإرادة النشطة تعمل على نحو جنوني، فلا يمكن أن تكون ثمة نهاية، ومن ثم لا وجود للتراجيديا. ينتمي طقس الإرادة إلى التفاؤل اليافع العاطفي جداً المليء بالرؤية واسعة العينين وحركة آلات الكمان.

في هذا المناخ القاسي والصعب، يغدو الإحساس بالسلبية مثل التفكير بالجريمة، وتصبح السخرية شكلاً من أشكال الخيانة السياسية، فكل شخص مُحفَّز على الشعور بالرضا عن نفسه، في حين أنّ المشكلة هي أنّ بعض الناس لا يشعرون كفايةً بمدى سوء أيّ شيء. يعترف المسيحيون البروتستانتيون بإيمانهم بيسوع، ذلك القاطن الفاشل في صف الموت الفلسطيني المبكّر، من خلال المحافظة على ابتسامة مهووسة حتى أثناء اقتياده إلى السجن بتهمة الاحتيال أو الاستغلال الجنسي للأطفال. وبإنكارها العاق للحدّ المسموح به، وابتهاجها المخبول ومثاليتها المجنونة، تُمثِّل هذه الإرادة غير النهائية نوعاً من الغطرسة، التي من شأنها أن تجعل الإغريق القدماء يرتجفون وينظرون بخوف

إلى السماء. تتجه بخوف نحو السماء في الواقع أنظارُ بعض أبطال الإرادة هذه الأيام، باحثةً عن علامات الانتقام.

لا يتوجب على أولئك الذين يدعمون **السلطة المطلقة** الأمريكية الرد على مثل هذه التعليقات، بل يمكنهم رفضها ببساطة بأنها "معادية لأمريكا". هذا تكتيك مناسب بصورة مدهشة، فكل الانتقادات الموجّهة للولايات المتحدة تنبع من البغض المرضي لشارع سيسامي وشطائر لحم الخنزير. هذه الانتقادات ما هي إلا تعابير عن الحسد المشتعل من جانب الحضارات الأقل حظاً، وليست انتقادات عقلانية. فليس ثمة سبب، على ما يبدو، يفسّر عدم اتساع هذا التكتيك. إنّ كل الانتقادات الموجّهة لكوريا الشمالية حول قمعها البغيض لحقوق الإنسان هي أعراض مَرَضيّة تدلّ على معاداة كوريا. أما أولئك الذين يشجبون الحكم المطلق للسلطة في الصين فهم متعصّبون ببساطة لأوروبا على نحو بغيض.

تُعلِّق إحدى الشخصيات في رواية و. ج. سيبالد (W.G. Sebald) بعنوان فيرتيغو (*Vertigo*) الآتي: "إنه مفهوم جنوني أساساً أن يكون المرء قادراً على التأثير في مسار الأحداث من خلال إدارة سدّة الحكم، وبقوة الإرادة وحدها، في حين أنه في الواقع كل شيء تُحدِّده أغلب الترابطات المعقدة". يندّد طقس الإرادة حقيقة اعتمادنا، التي تنطلق من وجودنا الجسدي. إذا كان لدينا جسد، فهذا يعني أننا نعيش على نحو مُعتمِد على الآخرين، فالأجسام البشرية ليست مكتفية ذاتياً: ثمة فجوة واسعة في تكوين هذه الأجسام معروفة باسم الرغبة، التي تجعلها غريبة

الأطوار نحو نفسها. هذه الرغبة هي التي تميّزنا عن الحيوانات: متمرّدة ومخطئة وغير مشبعة. إذا عشنا مثل وحوش البرية، فإنّ وجودنا سيكون أقل انحرافاً بكثير. تتسرّب الرغبة عبر غرائزنا الحيوانية وتثنيها عن الحقيقية، لكن بسبب الرغبة، فضلاً عن أمور أخرى، فإننا مخلوقات تاريخية، قادرون على تحويل أنفسنا ضمن حدود جنسنا البشري، وقادرون على أن نصبح أحرار الإرادة، لكن فقط على أساس أعمق من التبعية. هذه التبعية هي شرط حريتنا، وليست تعدّياً عليها، فأولئك الذين يشعرون بالدعم فقط يمكن أن يكونوا آمنين بما فيه الكفاية ليكونوا أحراراً. إنّ هويتنا ورفاهتنا هما دائماً تحت إمرة الآخر.

كتب سانت أوغسطين (St Augustine) في **اعترافاته** (*Confessions*) الآتي: "أن تكونَ متصلّب الرأي يعني أن تكون في ذات واحدة، بمعنى أن تبعث الشعور بالرضا في نفسك [أي] ألا تكون عدماً كلياً ولكن أن تقترب من العدم". إنّ وجودك على نحو مستقل يعني أن تكون نوعاً من الشيفرة، فمتصلّب الرأي لديه فراغ الحشو. إنه يقع في خطأ تخيّل أنّ العمل وفقاً لقوانين خارجة عن الذات هو أن يكون شيئاً أقل من كونه مؤلّف ذاته، في حين أنّ الحقيقة هي أننا لم نتمكّن من التصرّف على نحو مقصود على الإطلاق إلا وفقاً للقواعد والاتفاقيات التي لن يخترعها أيّ فرد. لا تشكّل مثل هذه القواعد قيداً على الحرية الفردية، كما يتصوّر الرومانسيون، بل شرطاً من شروطه. لم أتمكّن من التصرّف وفقاً للقواعد التي كانت من حيث المبدأ واضحة بالنسبة لي فقط، ولم أكن لأحظى بأيّ فكرة لما كنت أفعله أكثر من أيّ شخص آخر.

غير أنّ الإرادة تواجه إحدى العقبات الهائلة، وهذه العقبة هي نفسها، ففي إمكانها أن تلوي العالم بأيّ شكل يحلو لها، لكن لفعل ذلك عليها أن تكون صارمة وغير مستسلمة، ومن ثم فإنها معفاة من ولعها بالليونة. تعني هذه الصرامة أيضاً أنه لا يمكنها أن تستمتع حقاً بالعالم الذي صنعته. إذن، من أجل التحرّر من حدّ الازدهار يجب على الإرادة التي تدفعنا إلى ما وراء تلك الحدود أن تنتهي. المطلوب هو عالم طيّع على الدوام، لكنه عالم يخلو من الإرادة المتعنّتة. إذا أردنا أن يكون للعالم نفسه طبيعة الذات الطليقة، يجب على الذات البشرية القوية أن تختفي. هذه ثقافة ما بعد الحداثة. في حركة ما بعد الحداثة، تلتفّ الإرادة مرة أخرى حول نفسها وتستعمرّ الذات الإرادية نفسها بجهد كبير. إنها تُنتج للإنسان كل جزء ليكون متلوّناً ومنتشراً مثل المجتمع المحيط بها.

ليس للمخلوق الذي يبرز من الفكر ما بعد الحداثي مركزٌ، وهو متعي ويخترع ذاته ويتكيّف دون توقف. يسير هذا المخلوق على نحو رائع في الديسكو أو السوبر ماركت، على الرغم من أنه ليس تماماً كذلك في المدرسة أو قاعة المحكمة أو الكنيسة. يبدو أنه أشبه بمدير تنفيذي إعلامي في لوس أنجلوس أكثر من صيّاد سمك أندونيسي. يعارض ما بعد الحداثيين العالمية، وربما بقوة، فلا شيء محدود أكثر من هذا النوع من الإنسان الذي يعجبهم. إنه كما لو أنّ علينا أن نضحي الآن بهويتنا لنحصل على حريتنا، الأمر الذي يجعل السؤال الآتي مطروحاً: مَنْ الذي تُرِكَ لممارسة هذه الحرية؟ نصبح مثل الرئيس التنفيذي المصاب بالدوار الشديد والمضروب بلكمة مع سفر متواصل إلى درجة أنه

لم يَعُد يتذكّر اسمه. تتحرّر في النهاية الذات البشرية من قيد نفسها. إذا كان كل شيء صلب يجب أن يتحلّل في الهواء، فليست ثمة استثناءات للبشر.

يشمل هذا فكرة وجود أسس ثابتة للحياة الاجتماعية. كتب لودفيغ فتغنشتاين الآتي: "لا شيء نفعله يمكن الدفاع عنه تماماً على نحو نهائي"[1]، وهو تصريح يمكن أن يُفهَم بأنه ملاحظة أساسية للكثير من الفكر الحديث. وفي هذا العصر الأصولي بصورة وحشية، فإنّ هذا الشعور بالطبيعة المؤقتة لكل أفكارنا مفيد للغاية، وهو شعور جوهري في حركة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. مهما كانت النقاط المهملة والتحيّزات لهذه النظريات، فإنها تتضاءل بالمقارنة مع استقامة الذات المهلكة لدى الأصولي. يمكنها، بطبيعة الحال، أن تكون ترياقات قيّمة لها. تكمن المشكلة في أنّ الشك الموجود في بعض الفكر ما بعد الحداثي يصعب تمييزه عن كرهه للانخراط في الأصولية على المستوى الميتافيزيقي أو الأخلاقي "العميق" عندما تكون ثمة حاجة لمواجهتها. قد يكون هذا في واقع الأمر بمنزلة ملخّص للمعضلة التي تكون فيها نظرية الثقافة عالقة. لدى ما بعد الحداثة مجاز للعمق، كما فعل حقاً فيتغنشتاين لاحقاً، فهي تؤمن بأنّ ذلك الجزء مما هو خطأ في الأصولية متمثل في إخراجها للحجج على مستوى عالمي ذي مبادئ أولية وليس تاريخياً. تُعَدُّ ما بعد الحداثة مخطئة في ذلك، فليس المستوى الذي تُخرِجُ منه الأصولية ادعاءاتها هي المشكلة، بل طبيعة الادعاءات ذاتها.

---

(1) Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, 1966, p. 16.

ليس الأمر كما لو أنّ كل شيء نقوله أو نفعله يطفو في الهواء ما لم يرتكز على مبدأ أولي بدهي. إذا سألني شخص ما لماذا أصرّ على ارتداء كيس من الورق فوق رأسي أمام الناس، فيكفيني التفسير أن أقول إنني واعٍ لذاتي فيما يتعلّق بمظهري. ليس علي الاستمرار في إضافة أنّ هذا لأنني عندما كنتُ طفلاً قال لي والداي إنني كنتُ أشبه نسخة مصغّرة من بوريس كارلوف[1] (Boris Karloff)، وإنهم قالوا لي ذلك لأنهم كانوا ساديين سيكوباتيين، ووجدوا متعة منحرفة في تمزيق ثقتي بنفسي إلى أشلاء.

ليس علي بعد ذلك أن أشرح لماذا كان والداي هكذا. ليست جملة "إنني واعٍ لذاتي حول مظهري" ناقصة بوصفها تفسيراً ما لم أتعقبها إلى المبادئ الأولى، مثل "بعض الناس ليسوا إلا مرضى نفسيين". هذه المقولة ستفي بالغرض بوصفها أساساً في الوقت الحالي. وكما ينصحنا فيتغنشتاين: "إذا سُئِلتَ ما هو آخر منزل في القرية، فلا تُجب بأنه لا يوجد أيّ منزل، لأنّ شخصاً ما يمكن دائماً أن يبني منزلاً آخر. يمكنهم ذلك بالفعل، لكن ذلك البيت هناك هو الأخير حتى الآن". ليست القرية ناقصة. يجب على التفسيرات أن تصل إلى النهاية في مكان ما.

هذا له أخطاره بالتأكيد. يُعلِّق فيتغنشتاين في شخصيته الفلاحية البسيطة بالآتي: "إذا استنفدتُ المبررات فقد وصلتُ إلى الأساس، وحينها أديرُ مجرفتي. من ثم أميلُ إلى القول: "هذا ما

---

(1) بوريس كارلوف هو الاسم المسرحي لوليم هنري برات (1887-1969)، وهو ممثل مسرحي عُرف بأدواره في أفلام الرعب وخاصة في تصويره لفيلم وحش فرانكينشتاين في رواية *فرانكينشتاين*. (المترجم)

أقوم به ببساطة"[1] ولكن ماذا لو أنّ ما أفعله هو الاحتيال على كبار السن بسلب مدخراتهم؟ من الصحيح أنّ فيتغنشتاين يفكر في مسائل أكثر جوهرية من ذلك. إنه يفكر في الأشكال الثقافية ذاتها التي تسمح لنا أن نفكر بما نفكر به ونفعل ما نفعله. إنّ مجرفتي ترتد إلى الصخر الصلب حينما نحاول الحصول على إصلاح نقدي في أنموذج الحياة ذاته، الذي يُشكِّلنا بوصفنا ذواتاً بشرية في المقام الأول، لكن قد لا نزال نشعر أنّ هذا مُرضٍ جداً، فالكثير جداً مما يُشكِّلنا كما نحن تماماً لا ينحدر وصولاً إلى العادات ولا يمكننا حتى جعلها موضوعية. يمكن القول جدلاً بأنّ فيتغنشتاين أنثروبولوجي أكثر من اللازم في هذا الموضوع.

هل ثمة شيء ينحدر فعلاً إلى آخر الطريق؟ ترى معظم النظرية الحديثة أنّ الجواب هو "الثقافة". أما أتباع نيتشه، فيرون أنها السلطة. بالنسبة إلى بعض مناهضي النظرية، إنه الإيمان. لا يمكننا أن نسأل من أين تأتي معتقداتنا، إذ إنّ الإجابة عن هذا السؤال من شأنها نفسها أن تُصاغ بلغة هذه المعتقدات. اقترحنا أنّ إحدى الإجابات الممكنة هي الطبيعة البشرية أو وجود الأنواع، وإنْ كانت هذه الإجابة لا تحظى بشعبية عالية في هذه الأيام. ليست الطبيعة مصطلحاً يمكن للمرء بسهولة أن يختبئ وراءه، ومتى أبلغنا العالِمة الأنثروبولوجية التي تدرس "ألفا سنتوري" أنّ صناعة الموسيقا والشعور بالحزن هما في صلب طبيعتنا، ليس ثمة ما يمكننا قوله لها أكثر من ذلك. إذا سألت هذه العالِمة: "لكن لماذا؟"، فإنها ببساطة لم تستوعب مفهوم الطبيعة.

---

(1) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1963, p. 85.

هذا شكل من أشكال الجوهرية، على الأقل عندما يتعلّق الأمر بالكائنات البشرية. ومن ثم، فإنّ المفكرين الراديكاليين في الوقت الحاضر متشككون جداً منها، إذ تبدو أنها تشير إلى أنّ بعض الأشياء حول الكائنات البشرية لا تتغيّر، وهم على صواب تماماً. بعض الأشياء، مثل حقيقة الموت والزمن واللغة والسلوك الاجتماعي والجنس والمعاناة والإنتاج وما شابه ذلك، لا تتغيّر، بمعنى أنها ضرورات الحالة الإنسانية، ونتساءل بالفعل لماذا يجب على مناهضي الجوهرية أن يفترضوا جنباً إلى جنب مع مصممي الأزياء ومنظّمي برامج التلفاز أنّ عدم وجود تغيير أمرٌ غير مرغوب فيه دائماً. قد يكون ثمة شخص متزمّت وغريب وكتوم يعتقد أنّ من المرغوب فيه أنّ البشر ليس عليهم الكلام أو ممارسة الجنس، ولكن معظمنا غير مقتنع بذلك. كما رأينا، يقبل مناهض الجوهرية الأكثر دهاءً أنّ مثل هذه الأمور هي حقائق ثابتة، لكنه يدَّعي أنّ لا شيء له هذه الأهمية الكبيرة يأتي من ذلك. فما تهمُّنا هي الثقافة، أي الأشكال المتنوعة والمتضاربة التي تفترضها بالفعل هذه الحقائق الكونية عبر التاريخ البشري.

هذا صحيح من جهة وغريب من جهة أخرى، فكيف يمكن لأحد أن يتصوّر أنّ الأشكال الثقافية المختلفة التي يفترضها الموت، على سبيل المثال، تهمُّنا أكثر من مسألة حقيقة الموت نفسها؟ فلماذا تبدو حقيقة أنّ بعض الناس يُدفنون واقفين في حين يُعامَل آخرون بإطلاق نار احتفالي فوق توابيتهم وبأهمية أكثر من الحقيقة المذهلة القائلة بأنه لا أحد منا سيكون موجوداً بعد حوالي قرن من الزمن؟ ما الذي سيصعق أنثروبولوجية ألفا سنتوري بما هو جدير بالملاحظة أكثر؟ على أيّ حال، إنّ حقيقة

أنّ شيئاً ما طبيعي لا يجعله مقبولاً بصورة تلقائية، وهذا جزء مما يخشاه مناهضو النظرية على ما يبدو. الموت أمرٌ طبيعي، وربما بعض أشكال المرض، ولكن الكثير منا يُفضِّلون ألا يتعاملوا معه. سيكون من الأفضل لو أنّ أفاعي المامبا السوداء لم تتمكّن من الانتقال بسرعة مخيفة كما تفعل، ذلك أنّ لا أوزان ثقيلة عليها. يبدو أنّ أيدينا مُكبَّلة. على أيّ حال، يتعلّق جوهر الإنسان كلّه بالتغيير. لَمّا كنا حيوانات لغوية مكافحة واجتماعية وشهوانية، فإنّ هذا ما يجعل لنا تاريخاً في المقام الأول. إذا حدث وتغيّرت هذه الطبيعة تغييراً جذرياً، فإننا نتوقف عن كوننا مخلوقات ثقافية وتاريخية كلياً. سيكون حينها مناهضو النظرية في مأزق دون شك.

المشكلة مع أيّ أساس هي أنه يبدو دائماً قابلاً لإزاحة أساس آخر تحته. وبمجرّد أن تُعرِّفه، يبدو أنه يخسر خاصيته النهائية. يرتكز العالم ربما على فيل، ويرتكز الفيل على سلحفاة، لكن على ماذا ترتكز هذه السلحفاة؟ يمكنك أن تُصعِّب هذا السؤال وتدَّعي، كما يفعل مناهضو الأصولية عادةً، أنها ترتكز على سلاحف كثيرة، لكن على طول طريق ماذا؟ يشير باسكال في كتابه (Pensees): "... يمكن لأيّ شخص أن يرى أن تلك [المبادئ] التي تُدعَم لتكون نهائية لا تقف من تلقاء نفسها، لكنها تعتمد على الآخرين الذين يعتمدون بدورهم على آخرين أيضاً، ومن ثم فإنها لا تسمح أبداً بأيّ نهاية"[1]. يتذمّر بطل دوستويفسكي المعذَّب في روايته **مذكرات من قبو** (*Notes from Underground*) من أنّ "أيّ سبب أساسي لدي يجرّ معه على

---

(1) Blaise Pascal, *Pensees*, London, 1995, p. 62.

الفور سبباً آخر، وذلك السبب يكون أكثر جوهرية، ومن ثم **بلا نهاية**". ما كنتَ تحتاج إليه لتتجنّب هذا التراجع الذي لا حصر له هو أساس كان جلياً بذاته ومُسوِّغاً لذاته. إنك في حاجة إلى أساس أسس نفسه بنفسه. كانت مهمة الفلسفة عادةً أن تأتي بمرشحين معقولين لهذا الدور.

إنّ ابتكار فكرة الله هو أسرع حل لهذه المشكلة؛ لأنّ الله بالتعريف هو ما لا يمكنك أن تحفر أعمق منه. فهو، كما يلاحظ سبينوزا، "سبب مسبب لذاته"، له غاياته وركائزه وأهدافه داخل نفسه كلياً. ولسبب ما، أثبتَ الله أنه أساس غامض جداً وضبابي، فلم يكن مبدأً أو كياناً أو كائناً قابلاً للتعريف، أو حتى شخصاً بالمعنى الذي كان فيه السياسي ألغور بصورة جدلية. ليس ثمة توافق بين الله والكون. ثمة شيء آخر، إذا كان الله هو أساس العالم، فمن الواضح أنه خلق كل شيء في لحظة من الإهمال، وكان عليه تقديم الكثير من التفسير الصعب. لم يكن واضحاً تماماً لماذا كان على الله أن يزوّدنا بمرض الكوليرا وبالمعقّم المعروف باسم كلوروفورم. كان المشروع بأكمله بوضوح طموحاً مجنوناً، وتطلّبَ إعادة تجهيز جذري. كان من الصعب التوفيق بين فكرة الله والأولاد الصغار الذين احترق جلدهم بالأسلحة الكيميائية.

غير أنه كانت هناك أسباب أخرى غير وحشية الله الواضحة، التي جعلته في حالة سيئة. ما تحتاجه من أيّ أساس هو شعور لماذا كانت الأمور بالضرورة على ما هي عليه، لكن الله لم يكن الإجابة الكافية لهذا الأمر. في الواقع، في أحد المعاني كان الله

عكس ذلك تماماً. كانت فكرة الخلق تعني أنه صنع العالم من أجل جهنم الموجودة فيه، وما علينا إلا أن نلقي نظرة سريعة حولنا لنؤكد ذلك. لم يكن في حاجة إلى فعل ذلك. كونه الله، فهو لا يحتاج إلى فعل أيّ شيء، فعملية الخلق مشروطة بالكامل، وقد لا يكون ثمة سبب لوجودها أيضاً. هذا هو أحد الأشياء التي يقصدها المرء حينما يدّعي أنّ الله يتجاوز عالمه الخاص. الله هو السبب وراء وجود أيّ شيء على الإطلاق بدلاً من عدم وجود الأشياء، لكن هذه مجرّد وسيلة للقول إنّ ليس ثمة سبب واضح لوجوده.

علاوةً على ذلك، لقد ارتكب الله خطأً فادحاً في تشكيل الكون، فقد خلقه ليكون هذا الكون حراً، أيّ ليكون كوناً مستقلاً عن الله، ذلك أنّ كون العالم خلقه يعني أنّ الكون شارك في حريته، ومن ثم كان مقرراً لمصيره. ينطبق هذا بشكل خاص على البشر، الذين كانت حريتهم في صورة الله. كانوا في هذا المعنى يشبهونه، وهذا ادعاء غريب؛ لأنّ من المفترض أنّ الله ليس لديه مبايض أنثوية أو أظافر في أصابع قدميه. ما يثير المفارقة هو أنّ من خلال الاعتماد عليه كانوا أحراراً. غير أنّ الحرية لا يمكن تمثيلها، فهي مراوغة وتنزلق سريعاً بين أصابعنا، وترفض أن يتم تصويرها. إنّ محاولة تعريفها تعني تدميرها.

إذن، كان للعالم أساسه في الحرية، لكن هذا بدا مثل عدم وجود أساس على الإطلاق. إذا كان ذلك ناجحاً من تلقاء نفسه، فلماذا نحتاج إلى الله؟ يمكننا بدلاً من ذلك تطوير خطاب يقبل العالم واستقلاليته ويترك جانباً مُصنِّعه الغائب. كان هذا يُعرف

باسم العلم. أصبح الله زائداً عن الحاجة بسبب ما خلقه. لم يَعُد ببساطة ثمة مغزى في الاحتفاظ به على جدول الرواتب. لقد كان قراره المتسرّع واسع القلب المتمثل في السماح للعالم بالعمل من تلقاء نفسه هو الذي حطّمه في نهاية المطاف. ومثل المخترع الذي خطّط لتدمير علامة تجارية من الجلد بحرقها في النار، كان الله ذكياً أكثر مما ينبغي وترك نفسه من دون عمل.

شهد العصر الحديث قدوم كل من الطبيعة والعقل والتاريخ والروح والسلطة والإنتاج والرغبة وزوالها كلّها. كانت بكل سبلها المختلفة سرديات عن الإنسان. يمكن للإنسان أن يخدم بوصفه أساساً جديداً، لكن هذا لا يكاد يكون مُرضياً. من الغريب التعميم لسبب ما أن نرى الإنسان بأنه أساس للإنسان. بدا الإنسان مرشّحاً واعداً أكثر من الله للمكانة التأسيسية؛ لأنه كان مادياً وملموساً.

ولسبب آخر، كان على الإنسان أن يتجرّد من لحمه ودمه ليؤدي هذا الدور. كان من الضروري تخفيضه إلى الذات الإنسانية المجرّدة، فكلمة "ذات" تعني ما يقع تحت شيء ما أو الأساس. وحتى يؤدي الإنسان هذا الدور الجليل، كان عليه عزل حقيقته الدنيوية. كان الإنسان، بوصفه كائناً تاريخياً، محدوداً أكثر من أن يكون أساساً فعّالاً، في حين لم يكن الإنسان بوصفه موضوعاً عالمياً ملموساً جداً، ذلك أنّ الحرية هي التي شكّلته. بدا اتخاذك موقفاً من الحرية وكأنك تأخذه وأنت مختفٍ أو غير موجود. إذا كان اعتبار الإنسان حراً يعني أن يكون مجهولاً، فإنّ الإنسان أصبح غامضاً مثل الله، وليس على الأقل لنفسه. في ذروة

قوته نفسها، إذن، جعلته ذاته أعمى. كان الإنسان لغزاً في مركز العالم، وكان خط الأساس في الأعمال كلّها، لكنه لم يكن ممثلاً داخله، بل كان غياباً مؤرّقاً في قلب هذا العالم.

من المغري، بطبيعة الحال، أن يُرفَع الإنسان إلى هذه المكانة شبه المقدّسة، ومن المرضي أن يشعر المرء بأنّ العالم كلّه يعتمد علينا، وأنه سيختفي إذا فعلنا ذلك، لكنه كان أيضاً مصدراً قوياً للقلق. كان يعني هذا أنه لم يكن ثمة شيء مستقل عنا بما فيه الكفاية يمكننا أن نجري معه حواراً، ونؤكد من ثم على أهمية قيمتنا وهويتنا. أصبح كل حوار حواراً مع الذات. كان الأمر مثل محاولة لعب المرء لعبة الهوكي مع نفسه. فما منحنا القيمة العالية هو في الوقت نفسه ما قوَّضها. كنا أحراراً نفعل ما نتمناه، بوصفنا كُتَّاباً لتاريخنا، لكن نظراً لأننا نحن مَنْ اخترع القوانين، بدت هذه الحرية لا مُسوِّغ لها بصورة غير محببة. كنا ملوكاً مطلقين لم يجرؤ أحد على تجاوزنا، لكن بدا وجودنا بلا فائدة بازدياد كلّما امتلكنا قوة أكثر. فما جعلنا منفردين هو ما جعلنا منعزلين، فعلقنا مع أنفسنا إلى الأبد، كأن نكون محجوزين بملل لا يُطاق في حفلة يُقدَّم فيها خمرة من نوع شيري.

إذن، أصبح الإنسان أيضاً عبر الزمن ناضجاً للسقوط، وهو انقلاب اقترحه على الأخص فريدريش نيتشه، وهذا يعني أننا لم نَعُد في حاجة إلى الأسس الميتافيزيقية. إنّ الجبن والحنين المريضين هما ما أطلقانا نحو هذه الأسس، فلم نَعُد نؤمن بالقيم المطلقة، ولكن لا يمكننا الاعتراف بأننا لم نفعل ذلك، فنحن أنفسنا الذين قتلنا الله حينما ركلنا بعيداً أسسنا الميتافيزيقية من

خلال نشاطنا العلماني العنيد، الأمر الذي جعل ذلك سبباً وجيهاً لإخفاء الجثة. كنا قتلة الألوهية، لكننا تنصَّلنا بجبن من قتلنا للإله. كان نيتشه، مثل تلاميذه ما بعد الحداثيين، يسألنا ببساطة أن نخرج نظيفين من هذا الموضوع، فقد كنا مثل زوجين مات زواجهما لسنوات، لكنهما سيعترفان بذلك ببساطة. لقد علقنا في تناقض أدائي، واحتجاجاتنا هي على خلاف سخيف مع سلوكنا. قد يدَّعي مصرفي أو سياسي أنه يؤمن بالقيم المطلقة، لكن يمكنك أن ترى عموماً أنه لا يؤمن ببساطة من خلال مراقبة ما يفعله. لا تحتاج إلى النظر في روحه. يؤمن البيت الأبيض بورع بالله سبحانه وتعالى، ويؤمن كذلك بشيء من الشفافية بعدم وجود شيء من هذا القبيل.

يتوقع نيتشه انتقال الحضارة البرجوازية إلى فترة ما بعد ميتافيزيقية، فالقيم المطلقة مثل الله والحرية وبناء الدولة والأسرة ضمانات رائعة للاستقرار الاجتماعي، لكن يمكنها أيضاً الوقوف في طريق أرباحك. إذا وصل الأمر إلى مواجهة بين المال والميتافيزيقيا، فيجب على هذه الأخيرة أن تتلاشى. يحتاج النظام إلى إيجاد طرائق جديدة لتشريع نفسه، وقد جاء ذلك في مرحلته ما بعد النيتشية بحلّ شامل وجذري بصورة مذهلة: لا تحاول أن تعطي شرعية لنفسك على الإطلاق، أو على الأقل بأيّ طريقة نهائية. إنّ التشريع جزء من المشكلة وليس الحل، وهو دائري بلا هدف على أيّ حال، ذلك أنّ دفاعاتك لما تفعله يجب حتماً أن تُصاغ بلغة مستمدة من طريقة الحياة التي تسعى للدفاع عنها. إنّ الهوس البروتستانتي بتسويغ الذات هو ما يجعلنا مريضين، فمَنْ الموجود، بعد كل شيء، لنسوِّغ أنفسنا له؟

ثمة فارق بين أن نـؤمن بالأسـس وأن نكـون أصـوليين، وفي إمكانك أن تصدّق أنّ ثمة أسسـاً لثقافـة الإنسـان دون أن تكـون أصولياً. فما تعنيه الأصـولية في الواقـع مسـألة تسـتحق الطـرح، آخذين بالحسبان أنها تزدهر في ولايـة مونتانـا مثلمـا تزدهـر في الشرق الأوسط.

بمعنى آخر؛ كل شخص هو أصولي، إذ إننا جميعـاً نحتضـن بعض الالتزامات الأصـولية. لا تحتـاج هـذه الالتزامـات لتكـون معقولة أو حماسية أو حتى مهمة بصورة خاصة، بل تحتاج فقـط لتكون أصولية بالنسبة للطريقة التي تعيش بهـا أنـت، فلسـتَ في حاجة لتكون على استعداد للقتال حتى الموت من أجلها، علـى الرغم من أنه يمكنك دائماً القتال حتى المـوت مـن أجـل التـزام تافه، إذا لم نقل التزاماً زائفاً. الاعتقاد بأنّ لا شيء لـه قيمـة هـو التزام أساسي مثل الإيمان بالتقمّص أو بمـؤامرة يهوديـة عالميـة. بعض معتقداتي، مثل الاقتناع بأنني لا أريد أن أقضي بقية أيـامي في مولينجار، هي مؤقتة إلى حـدٍّ مـا، بمعـنى أنـني أسـتطيع أن أتخيّل تغيير رأيي حولها. قد لا يستغرق كل هذا الوقت لإقنـاعي بأنّ مولينجار (من حيث جودة الحياة الديناميّة المحضـة) تتغلّـب على فانكوفر بكل ما في الكلمة من معنى.

غير أنّ ثمة معتقدات أخرى أؤمن بها ـ كالرأي، علـى سـبيل المثـال، أنّ هنـري كيسـنجر[1] (Henry Kissinger) لـيس الرجـل

(1) دبلوماسي أمريكي وعالم سياسي (1923-) حصل على جائزة نوبل للسـلام وعمل كمستشار للأمن القومي وكوزير للخارجية في حكومة كل من ريتشارد نيكسون وجيرالد فورد. (المترجم)

الأكثر جاذبية على هذا الكوكب ـ وهذا المعتقد يسري بعمق شديد في هويتي، وعدم الإيمان به يجعلنا نشعر بأننا أشخاص مختلفون تماماً. ليس الأمر أنني منغلق من الناحية العقائدية على الأدلة التي قد تثبت أنّ كيسنجر أقل بغضاً من اعتقادي به، بل إنّ قبول هذه الأدلة سيتطلّب إعادة تشكيل جذرية لهويتي إلى درجة أنها تجعلنا نشعر كأننا نتخلّى عنها تماماً، لكن إذا كان كيسنجر حقاً دبّاً أليفاً طاعناً بالسن وخجولاً وليّن القلب أسيء فهمه ببساطة، فإنّ هذا، من المفترض، ما ينبغي لي أن أكون مستعداً لفعله.

في الواقع، بسبب أنّ لدينا تلك الأنواع الأساسية من الالتزامات، يمكننا الحديث عن امتلاكنا هوية على الإطلاق. وفي النهاية، ثمة التزامات لا نستطيع إهمالها مهما حاولنا ذلك جاهدين، وهذه الولاءات المتجذّرة هي فقط بمعنى محدود ولاءات يمكننا اختيارها، وهنا يخطئ التطوّع، فلا يمكنك فقط أن تقرّر التوقُّف عن كونك من أتباع الفلسفة الصينية الطاوية أو من أتباع تروتسكي، مثلما يمكنك أن تقرّر أن تفرق شعرك في منتصف الرأس. أن تكون مَنْ أنت يعني أن تكون موجّهاً نحو ما تعتقد أنه مهم أو يستحق القيام به. يمكن لكل هذا بالتأكيد أن يتغيّر، لكن إذا غاص التغيير عميقاً بما فيه الكفاية، فما سيخرج هو هوية جديدة لديها أيضاً مثل هذه الأولويات. إنّ أيّ شخص يعتقد حقاً أنّ لا شيء أكثر أهمية من أيّ شيء آخر، مقابل الخوض في هذا السطر لأنه يبدو "مناهضاً للهرمية" بطريقة عصرية، فلن يكون جديراً تماماً بأن يُدعى شخصاً. ستحتاج فقط للاطلاع عليهم وهم يعملون لمدة خمس دقائق لتميّز أنهم لا يؤمنون بذلك في الواقع على الإطلاق.

ليست الأصولية، إذن، مسألة إيمان ببعض المعتقدات الأساسية، لكنها ليست أيضاً مسألة تتعلّق بالطريقة التي تمتلك بها هذه المعتقدات، فهي ليست مجرّد مسألة أسلوب. إنك لا تتوقف عن الإيمان بمعتقدات أصولية لأنك تُعبِّر عنها بتجريبية متقنة وبمحو الذات، معترفاً بتواضع كل بضع دقائق بأنك عنيد بالتأكيد. سُئل بفتور المؤرّخ اليساري أ. ج. ب. تايلور (A.J.P. Taylor) ذات مرة في مقابلة لعضوية في الكلية المجدلية في أكسفورد حول صحة إيمانه بوجهات نظر سياسية متطرّفة، فأجاب بأنه كان كذلك، لكنه كان يؤمن بها بطريقة معتدلة.

وعلى النقيض من ذلك، ثمة أشخاص يؤمنون بمعتقدات سياسية معتدلة تماماً، لكنهم كانوا يؤمنون بها بتطرّف. إنهم الصاخبون، على سبيل المثال، نحو قضايا سياسية معينة كالعنصرية أو التميز على أساس الجنس، لكنهم يؤمنون بآراء معتدلة على نحو مُنزَّه. ربما كان تايلور يلمّح إلى أنه لم يؤمن حقاً بما كان من المفترض أن يؤمن به، فلم يكن يؤمن بشنق الناس المكبَّلين والمكمَّمة أفواههم من المسافرين، في حين أنه كان يهاجمهم فيما يتعلّق بآرائه. ربما كانت هذه في الواقع إحدى معتقداته الأساسية.

إنّ عكس الاستبداد الفكري هو ليس الشك أو الفتور أو الاقتناع بأنّ الحقيقة تكمن دائماً في مكان ما في الوسط، بل الاستعداد لقبول أنك قد تتشبّث بمبادئك الأساسية الخاصة بك تماماً مثلما أتشبث بحماس بمبادئي. من خلال الاعتراف في الواقع بهذا فقط سأكون قادراً على التغلّب على تلك التحيّزات

القديمة الموجودة لديك، فالتسامح والتحزُّب متوافقان. ليس الأمر أنّ السابق يدمدم دائماً في حين يصيح اللاحق دائماً، وليس الاقتناع العاطفي عكس التسامح، بل إنّ كل ما في الأمر أنّ بين القناعات العاطفية للمتسامح هو الاعتقاد بأنّ لدى الآخرين حقاً كافياً في آرائهم كما لدى الآخرين أنفسهم. هذا لا يعني أنهم يؤمنون بآرائهم الخاصة بهم بفتور.

"بالنسبة إلى الجزء الأكبر"، إذ إنّ هذا لا يعني بالطبع أن نشير إلى أنّ أيّ شخص هو حرّ في مناقشة أيّ شيء يحلو له، فلا أحد تقريباً يؤمن بحرية التعبير. إنّ الناس الذين يتّهمون علناً أشخاصاً آخرين بأنهم مجرمو حرب دون أيّ دليل ربما تمت محاكمتهم بعدل، والاختلاف بين الأصوليين ومنتقديهم ليس اختلافاً حول الرقابة، حيث إنه لا يكاد يكون هناك أي شخص لا يعتمد عليها. ليست الأصولية مجرّد ضيق في أفق التفكير، فثمة الكثير من الأصوليين ضيقي الأفق، وكلا الأصوليين وغير الأصوليين، على سبيل المثال، يشعرون بالانزعاج إزاء تعريض الأطفال البالغين خمس سنوات من العمر لأفلام إباحية، في حين أنّ العديد من غير الأصوليين يؤمنون بتحريم التعبير عن الآراء العنصرية في الأماكن العامة. إذن، لا يبدو أننا أقرب إلى الإجابة عن السؤال: مِمَّ تتكوّن الأصولية في الواقع؟ إنها ليست مسألة إيمان بأفكار أساسية أو رقابة أو حتى النزعة إلى الجزم أو الاعتقاد. كما إنها ليست بالضرورة مسألة فرض آرائك على الآخرين. كان شهود يهوه أصوليين، لكنهم لا يقتحمون عادةً منزلك بالسلاح، خلافاً لقيام شخص ما من تلقاء نفسه بقرع بابك الأمامي.

كان شهود يهوه أصوليين، لأنهم يعتقدون أنّ كل كلمة في الكتاب المقدّس صحيحة بالمعنى الحرفي، وهذا بالتأكيد هو التعريف الوحيد للأصولية الذي سيعلق في أذهاننا حقاً، فالأصولية قضية نصيّة[1]. إنها محاولة لجعل خطابنا صالحاً من خلال دعمه بمعيار الذهب لكلمة من الكلمات، مؤمنين أنّ الله هو الضامن النهائي للمعنى. إنها تعني التقيد الصارم بالنص. وهي الخوف مما لم يرد في النص ومُرتَجل أو غير محدد، فضلاً عن كونها رعباً من الزيادة والغموض. يستنكر الشكلان الأصوليان الإسلامي والمسيحي عبادة الأصنام، لكنهما يجعلان من النص المقدّس معبوداً لهما، فيمكن أن يعني تنظيم القاعدة القانون أو الكلمة أو القاعدة أو المبدأ.

هذا النص المقدّس هو أكثر أهمية من الحياة نفسها، وهذا اعتقاد يمكن أن تنتج ثماره في أعمال العنف. يمكن للكتاب المقدّس والقرآن أن يُسوِّيا المباني، فعبارة الكتاب المقدّس "الحرف يقتل" قد تم تأكيدها من الناحية التراجيدية في العالم المعاصر. لَمّا اندلع حريقٌ في الحادي عشر من آذار عام 2002 في مدرسة البنات المتوسطة رقم 31 في مكة المكرمة، أجبرت الشرطة الإسلامية بعض الفتيات الهاربات على العودة إلى المدرسة لعدم ارتدائهن أثوابهن الخارجية وأغطية رؤوسهن، فماتت أربع عشرة فتاة، وعانت عشرات أخريات إصابات خطرة. وفي أماكن أخرى من

(1) ليست الأصولية مجرّد مسألة نصية. إنها تقتضي أيضاً التزاماً صارماً بالمعتقدات والمذاهب التقليدية، وهو التزام بما يُعتَقد أنه المعتقدات الأساسية الثابتة في الدين، وهلم جرًا، لكن حرفية التأويل تكمن في صميمها.

العالم، يُقتَل الأطباء الأمريكيون الذين ينهون الحمل أمام أسرهم من قبل أفراد أسرة الذين يُحرِّمون الإجهاض والذين يرغبون في تدمير العراق أو كوريا الشمالية بالصواريخ النووية.

لا يرى الأصوليون أنّ "النص المقدّس" متناقض مع ذاته، وأنه لا يمكن لأيّ نص أن يكون مقدّساً؛ لأنّ كل عمل مكتوب تُدنِّسه تعددية المعاني. لا تعني الكتابة إلا المعنى الذي يمكن أن يتعامل معه أيّ شخص وفي أيّ مكان، فالمعنى الذي تم تدوينه هو معنى غير سليم، بل إنه منحلّ أيضاً، وعلى استعداد أن يقدّم نفسه لأيّ شخص يصادفه. اللغة في نظر الأصولي مثل مادة خصبة أكثر مما ينبغي، تتوالد وتنتشر إلى الأبد، وغير قادرة على قول شيء واحد في وقت معين. يمكن للمرء أن يحقق الوضوح في اللغة، لكن اللغة نفسها تُشكِّل تهديداً لهذا الوضوح. غير أنه إذا لم يكن ثمة وضوح، وإذا لم يكن المعنى خالياً من الغموض والمجاز، فكيف لنا أن نبني قاعدة صلبة بما فيه الكفاية لحياتنا في عالم سريع وزلق جداً بالنسبة إلينا لنجد موطئ قدم؟

هذا ليس أمراً مقلقاً يمكن أن نسخر منه، فليس ثمة شيء غريب أو غير مألوف حول البحث عن يابسة ما في عالم يُطلَب فيه من الرجال والنساء إعادة اختراع أنفسهم بين عشية وضحاها، وعالم تُمحى فيه فجأة المعاشات التقاعدية نتيجة جشع الشركات وخداعها، أو عالم تُلقى فيه طرائق حياة كاملة على نحو عَرَضي في مكبِّ النفايات. من المزعج أن تشعر بأنك لا تمشي في أيّ مكان، ويتوقع أغلب الناس أن يجدوا بقعة من الأمان في حياتهم الشخصية، فلماذا لا يطالبون بها في حياتهم الاجتماعية أيضاً؟ إنهم ليسوا أصوليين بالضرورة لأنهم فعلوا ذلك.

إنّ الأصولية مجرّد شكل مريض من هذه الرغبة، بل إنها مطاردة عُصابية من أجل أسس متينة لوجودنا، وتُمثِّل عدم القدرة على قبول فكرة أنّ الحياة البشرية ليست مسألة أننا نطأ على الهواء، لكنها مسألة تتعلق **بالخشونة**. يمكن فقط أن تبدو الخشونة من وجهة نظر الأصولي نقصاً كارثياً في الوضوح والدقة، نوعاً ما مثل الشخص الذي قد يشعر بأنّ عدم قياس قمة إيفرست إلى أسفلها حتى المليمتر الأخير يعني تركنا مرتبكين تماماً حول مدى ارتفاعها. ليس من المستغرب أنه لا يمكن للأصولية رؤية أيّ شيء في الجسد والنشاط الجنسي سوى الأخطار ليتم كبحها، إذ إنه في إحدى المعاني كل جلد هو خشن، وبمعنى آخر كل الجنس عبارة عن تجارة خشنة.

من الصعب التفكير بوسيلة أكثر إثارة للسخرية لتسجيل سكان الإمبراطورية الرومانية كلّها من أن نجعلهم كلّهم يعودون إلى مساقط رؤوسهم. لماذا لا نقوم ببساطة بتسجيلهم على الفور؟ ستكون نتيجة هذه الخطة الجنونية فوضى عارمة، وستصبح الإمبراطورية الرومانية مكتظة من أولها إلى آخرها. على أيّ حال، لو كانت هناك مثل هذه الهجرة الهائلة للشعوب في القرن الأول لكنا قد سمعنا عنها دون شك من مصادر موثوقة أكثر ربما من مؤلّف إنجيل لوقا.

يتخبّط الأصولي على الأرض الخشنة للحياة الاجتماعية، إذ يملؤه الحنين لجليد اليقين المطلق النقي حيث يمكنك التفكير وليس المشي. إنه حقاً نسخة مَرَضية على الأغلب من الشخص المحافظ؛ لأنّ الشخص المحافظ يشكّ أيضاً في أنه إذا لم تكن

ثمة قواعد صارمة وحدود دقيقة، فلن توجد إلا الفوضى. وبما أنه لا توجد قواعد لتطبيق القواعد، فإنّ الفوضى ستكون قريبة دائماً. إنّ المحافظين مغرمون بما قد يدعوه المرء الحجة من أوسع أبوابها. متى سمحنا لشخص واحد أن يكون مريضاً بسبب فتحه نافذة السيارة دون فرض عقوبة سجن مطوّلة، فإنّ سائقي السيارات (قبل أن تعرف أين أنت) سيتقيؤون من سياراتهم دائماً، وستصبح الطرق غير سالكة. إنّ القوانين الواضحة تماماً، والتعريفات الشاملة والمبادئ البدهية هي كل ما يقف بيننا وبين انهيار الحضارة. الحقيقة هي العكس بالأحرى، فمبادئ الأصولية المصابة بجنون العظمة من المرجّح أن تجلب الحضارة إلى نهايتها أكثر من السخرية أو اللاأدرية. من الساخر جداً أنّ أولئك الذين يخشون عدم الوجود ويكرهونه ينبغي لهم أن يكونوا مستعدين لتفجير أجساد الناس وأطرافهم.

إنّ المشكلة بالنسبة إلى الشخص المحافظ أو الأصولي هي أنه حالما تقول كلمة "قانون" أو "قاعدة"، لا يمكنك إبعاد بعض الفوضى عنك لكنها في الواقع تثار. إنّ تطبيق قاعدة ما شأنٌ خلّاق ومسألة مطروحة، أشبه بمعرفة الإرشادات لبناء تاج محل من مكعبات لعبة الليغو أكثر من التقيد بإشارة المرور. يُذكِّرنا فيتغنشتاين بأنه لا توجد قواعد في لعبة التنس حول مدى رمي الكرة عالياً، أو مدى قوة ضربها، لكن لعبة التنس لعبة تحكمها قواعد. أما بالنسبة للقانون، فلا شيء يوضّح خاصية انزلاقها أكثر من سفسطة بورتيا القانونية في مسرحية *تاجر البندقية* (The Merchant of Venice)، وهي حلقة نظرنا فيها من قبل. تورِّط بورتيا أنطونيو الذي كان مصيره محتَّماً بالإشارة إلى المحكمة

بأنّ سند شايلوك الذي ينصّ على تأمين رطل من لحم الدائن لا يحتوي على أيّ ذكر لأخذ شيء من دمه فضلاً عن لحمه.

بيد أنه لا توجد محكمة فعلية ستعترف بمثل هذه الحجة الغبية. لا يمكن لأيّ مقالة أن تُعبِّر عن كامل تضميناتها المتوقعة. يمكنك الادعاء كذلك بأنّ سند شايلوك لا يشير إلى استخدام سكين أيضاً، أو ما إذا كان شعر شايلوك يجب أن يكون مربوطاً إلى الخلف في شكل ذيل حصان لحظة اقتطاع اللحم. إنّ قراءة بورتيا للسند خاطئة؛ لأنها صادقة أكثر من اللازم. إنها قراءة أصولية تتمسّك بحذلقة بحرفية النص، ومن ثم فإنها تُزوِّر معناه بصورة فاضحة. ولنكون دقيقين يجب أن يكون التفسير خلّاقاً، ويجب أن يُنوِّه إلى تفاهمات ضمنية تتعلّق بكيفية عمل الحياة واللغة، والدراية العملية التي لا يمكن أبداً أن تُصاغ على وجه التحديد، وهو تماماً ما يرفض بورتيا فعله. إذا كنا نريد أن نكون واضحين قدر الإمكان، فلا بد من بعض الخشونة.

يريد الأصوليون أساساً قوياً للعالم، وهو في قضيتهم نصّ مقدّس عادةً. وقد رأينا سابقاً أنّ أيّ نصّ هو أسوأ الأشياء الممكنة لهذا الغرض، ففكرة النص غير المرن غريبة مثل فكرة قطعة خيط غير سرن. يمكننا أن نجد الاختلاف بين الأصولية في هذا الصدد والتراث اليهودي غير التقليدي المتعلّق بالتفسير المعروف باسم الكابالا (Kabbalah)، التي تأخذ على ما يبدو حريات شائنة حينما تتعامل مع النصوص المقدّسة، فتقرؤها عكس التيار، وتعاملها بأنها كتابات سرّية وتستحضر منها أكثر المعاني المعروفة للقلّة. وفقاً لبعض أتباع الكابالا، ثمة حرف

مفقود في الكتب المقدّسة، الذي حالما يُستعاد سيجعل قراءتها مختلفة تماماً. يرى آخرون أنّ الفراغات بين كلمات الكتاب المقدّس هي أحرف مفقودة في حدٍّ ذاتها، التي سوف يعلّمنا الله يوماً ما كيف نفسّرها[1]. يجب تحنيط الحرف بصورة صارمة، إذا كان عليه أن يمنح الحياة مع يقين الموت وحتميته. يجب أن يكون المعنى متقوقعاً وذا قاع نحاسي. حالما نعترف بأنّ كلمة "مصرف" لها أكثر من معنى، وقبل أن تعرف أين أنت، يمكنها أن تعني أيّ شيء من "استباقي" إلى "مكوّرات عنقودية".

غير أنه ثمة مفارقة هنا، فالأصولية هي نوع من مجامعة الموتى، وفي حالة حب مع الحرف الميت للنص. إنها تعالج الكلمات كما لو كانت أشياء ذات وزن ولا يمكن خرقها وكأنها شمعدان من نحاس. مع هذا، فإنها تقوم بذلك لأنها ترغب في تجميد بعض المعاني إلى الأبد. والمعنى في حدٍّ ذاته ليس مادياً. ومن ثم سيكون الوضع المثالي بالنسبة إلى الأصولي متمثلاً بالحصول على المعاني وليس اللغة المكتوبة، لأنّ الكتابة قابلة للتلف ومادية وتتلوث بسهولة. إنها وسيلة متواضعة لمثل هذه الحقائق المقدّسة. ثمة علاقة بين ازدراء الأصولية للجسم المادي للكلمة، وهو ثمين فقط بسبب الحقيقة الخالدة التي يجسّدها، وطريقتها القاسية مع الحياة البشرية، وهي مستعدة لتدمير الخلق بأكمله لتحافظ على نقاء فكرة ما. هذا بالتأكيد شكل من أشكال الجنون، فالرغبة في النقاء هي رغبة من أجل عدم الوجود. يمكننا الآن الانتقال إلى هذا الموضوع.

* * *

(1) تم حذف جملة فيها سخرية من الكتاب المقدّس. (المترجم)

الفصل الثامن

الموت والشر والفناء



إنّ الأصوليين في الأساس فتشيون. من وجهة نظر سيغموند فرويد (Sigmund Freud)، الفتش هو كل ما تستخدمه لسد فجوة مشؤومة، والشاغر المخيف الذي يتسارع الأصوليون إلى ملئه هو ببساطة طبيعة الوجود البشري الغامضة ذات القوام الخشن وغير المحددة، فالفناء هو أكثر شيء يخشاه الأصوليون، والعقيدة هي ما يسحبونه بها.

هذا عمل من أعمال سيزيف، فنحن مصنوعون من الفناء. قال الفيلسوف الأيرلندي جورج بيركيلي (George Berkeley) "نحن ـ الأيرلنديون ـ مُعرَّضون للتفكير في شيء، ولا شيء لنكون بالقرب من الجيران". ليس الوعي الإنساني شيئاً في حدٍّ ذاته، لكنه قابل للتعريف فقط من حيث ما تنظر إليه أو تفكر فيه. إنه في حدّ ذاته فارغ تماماً. اعترف ديفيد هيوم (David Hume)، وهو من أعظم الفلاسفة البريطانيين ربما، أنه لَمّا بحث في عقله لم يجد شيئاً يميّز نفسه بنقاء عن الآخرين، مقابل التصوّر أو الإحساس بشيء آخر. ولأننا أيضاً حيوانات تاريخية، فإننا دائماً في طريقنا لنصبح على الدوام متقدمين على أنفسنا، ولأنّ حياتنا مشروع بدلاً من سلسلة من اللحظات الحالية، فلا يمكننا أبداً أن نحقق الهوية المستقرة لبعوضة أو مذراة.

إنّ العِظات من أجل اغتنام اليوم، مثل: "اصنع القش ما دامت الشمس ساطعة"، و"عِشْ وكأنه ليس هناك غداً"، و"اجمع براعم الورد وتناول الطعام والشراب وافرح"، كلّها لها معنى خاص بها. وحقيقة أننا لا نستطيع أن نعيش في الحاضر ـ وأنّ الحاضر بالنسبة إلينا هو دائماً جزء من مشروع لم يكتمل ـ تُحوِّل حياتنا من سجلات تاريخية إلى سرديات. لا يوجد شيء ثمين بصورة خاصة في العيش مثل سمكة ذهبية، ولا يمكننا اختيار أن نعيش بصورة غير تاريخية: فالتاريخ هو مصيرنا مثل الموت تماماً.

من الصحيح أنه في مجتمع يتاجر فعلاً في المستقبل، يمكن أن تستحق زنابق الحقل التقليد، على الرغم من أنه من الصعب أن تعرف بالضبط ما قد يشعر به المرء إنْ عاش مثل زنبقة. إذا كنا قادرين على العيش على الفور، فإنّ وجودنا سيكون دون شك أقل اضطراباً بكثير مما هو عليه، لكن حتى نتمسّك باللحظة الحالية حتى النخاع، على حدِّ تعبير الشاعر إدوارد توماس (Edward Thomas)، يعني أن نجرّب نوعاً من الخلود. وكما رأى فيتغنشتاين، إذا كان الخلود موجوداً في أيّ مكان، فيجب أن يكون هنا والآن، فالخلود ليس لنا. ومع البشر، ثمة دائماً وجود أكثر من المكان الذي يأتي منه ذلك، فنحن لسنا "بعد" بدلاً من "الآن". حياتنا حياة الرغبة هي التي تجعل وجودنا أجوف حتى النخاع. إذا كانت الحرية من جوهرنا، فلا بُدَّ من إعطاء الزلّة لأيّ تعريف شامل لأنفسنا، وإذا كنا أيضاً وحوشاً متناقضة في ذاتها، ومعلّقة بين الأرض والسماء، بين ما هو حيواني وملائكي، فإننا أكثر مقاومة حتى ليتم تعريفنا أو تمثيلنا.

إنّ البشر هم الجوكر في أوراق اللعب، والبقعة المظلمة في وسط المشهد، والمجد ودعابة العالم ولغزه. يرى باسكال أنّ الإنسانية مخيفة، فهي "الوحش الذي يفوق كل فهم". إننا استثنائيون وفوضويون ومتناقضون: "كديدان الأرض الضعيفة، وكمستودعٍ للحقيقة ... والمجد ونفايات الكون!"[1]. يستنتج باسكال أنّ الإنسان "يتجاوز الإنسان". إنّ انتهاك طبيعتنا أو تعدّيها هو ما يأتي بصورة طبيعية إلينا. يرى هيغل أنّ الوجود النقي غير محدد تماماً، ومن ثم فإنه لا يتميّز عن العدم. والذات، برأي شوبنهاور، "فراغٌ لا قعر له". أما بالنسبة للفوضوي ماكس شتيرنر (Max Stirner)، فإنّ الإنسانية نوع من "العدم الخلّاق". يرى مارتن هايدغر (Martin Heidegger) أنّ العيش بصدق يعني أن نحتضن عدميتنا الخاصة بنا، إذ نقبل حقيقة أنّ وجودنا مرهون ولا أساس له وغير منتقى. وبرأي سيغموند فرويد، فإنّ سلبية اللاوعي تتسرّب إلى كل قول وفعل.

إنّ الأيديولوجيا موجودة لتجعلنا نشعر بأننا ضروريون، أما الفلسفة فهي قريبة منا لتُذكّرنا بأننا لسنا كذلك. تعني رؤية العالم بشكل صحيح أن نراه في ضوء احتماليته، وهذا يعني رؤيته في ظلّ عدم وجوده المحتمل. كتب ثيودور أدورنو أنّ "أيّ شيء يوجد تتم تجربته فيما يتعلّق بعدم وجوده المحتمل. وهذا وحده يجعله ملكاً كاملاً ..."[2] فمشاهدة شيء على حقيقته يعني الاحتفاء بالحادث السعيد لوجوده. إنّ العمل الفني الحداثي، الموجود في عصر دون أسس، عليه نوعاً ما أن يُظهِرَ حقيقة أنه

---

(1) Blaise Pascal, *Pensees*, London, 1995, p. 34.
(2) Theodor Adorno, *Minima Moralia*, London, 1974, p. 79.

من الممكن ألا يكون موجوداً أيضاً وببساطة أن يكون صادقاً. ومعاملته في حدٍ ذاتها على نحو مؤقت هي أقرب ما تكون إلى الحقيقة. هذا سبب كون السخرية من الأشكال الحداثية المفضَّلة.

إنّ البشر أيضاً مضطرّون للعيش على نحو ساخر، فقبولنا بعدم وجود أساس لوجودنا يعني، فضلاً عن أمور أخرى، أن نعيش في ظلال الموت. ولا شيء يوضّح من الناحية البيانية مدى عدم ضرورتنا أكثر من فنائنا. إنّ قبولنا للموت سوف يعني العيش بزخم أكبر، ومن خلال الاعتراف بأنّ حياتنا مؤقتة، يمكننا أن نرخي قبضتنا العُصابية عليها وأن نتلذذ بها من ثم إلى أبعد حد. إنّ احتضان الموت من هذا المنطلق هو عكس أخذ وهم مهووس بها. إذا استطعنا حقاً إلى جانب ذلك أن نبقي الموت في بالنا، فإننا بالتأكيد تقريباً سنتصرّف بطريقة سليمة أكثر مما نفعل. إذا عشنا دائماً عند نقطة الموت، فسيكون من الأسهل على ما يبدو أن نغفر لأعدائنا، ونصلح علاقاتنا، ونتخلّى عن آخر حملاتنا (كونها لا تستحق العناء) لشراء منطقة بيزواتر ونطرد آخر المستأجرين منها. إنّ وهم عيشنا إلى الأبد هو ما يمنعنا عن القيام بهذه الأشياء، فالخلود والفجور متحالفان على نحو وثيق جداً.

إنّ الموت غريب وحميم على حدٍّ سواء بالنسبة إلينا، لكنه ليس غريباً كلياً ولا يمتلكه المرء تماماً. بناءً عليه، فإنّ علاقة المرء به تشبه علاقته بالأشخاص الآخرين، الذين هم أيضاً زملاء وغرباء على حدٍّ سواء. قد لا يكون الموت صديقاً بالضبط، لكنه ليس عدواً تماماً، فالموت، مثل الصديق، يمكنه أن ينيرني، على الرغم من أنه مثلِ العدو يفعل ذلك بطرائق لا أحبّذ سماعها عموماً. يمكن أن يُذكرني الموت بمحدوديتي وبخاصية أنني

مخلوق، وبطبيعتي الوجودية الهشّة وسريعة الزوال، وبعوزي وضعف الآخرين. ومن خلال التعلُّم من هذا، يمكننا أن نحوّل الحقائق إلى قيم، فمن خلال كوننا منسوجين في حياتنا بهذه الطريقة، يمكن أن يصبح الموت أقل رهبة، وأقل من قوة مؤذية خرجت ببساطة لتمزّقنا. الموت في الواقع قوة خرجت لتمزّقنا، لكن في هذه العملية يمكنه أن يُلمِّح لنا شيئاً عن كيفية عيشنا، وهذا هو نوع من السلوك المناسب لصديق.

غير أنّ الأمر ليس فقط أنّ الموت يمكن أن يعطينا بعض النصائح الودية، بل أيضاً أنّ الأصدقاء يمكنهم أن ينقذونا من الموت، أو على الأقل أن يساعدوا في نزع أهواله. إنّ نكران الذات المطلق الذي يتطلّبه منا الموت يمكن تحمّله فقط إذا تدرّبنا عليه إلى حدٍّ ما في الحياة، وإنّ سخاء الذات في الصداقة هو نوع من **الموت الصغير** (petit mort)، وهو عمل له بنية الموت الداخلية. هذا، بلا شك، أحد معاني القول المأثور للقديس بولس بأننا نموت في كل لحظة. من هذا المنطلق يُعَدُّ الموت إحدى البُنى الداخلية للوجود الاجتماعي نفسه. كان العالم القديم يؤمن بأنّ نظامه الاجتماعي يجب أن يُعزَّز بالتضحية، وهذا صحيح تماماً، فكان يميل فقط لرؤية مثل هذه التضحية من حيث القرابين وذبح الماعز بدلاً من كونها بنية من عطاء الذات المتبادل. حالما تكون المؤسسات الاجتماعية منظّمة من حيث إنّ مثل عطاء الذات هذا متبادل ومتوفر، فإنّ التضحية بالمعنى البغيض لدى بعض الناس الذين يضطرّون للتخلّي عن سعادتهم من أجل الآخرين ستكون أقل ضرورة.

إنّ المجتمع الذي يخجل من الموت من المرجّح أيضاً أن يكون مليئاً بالغرباء، فكلاهما يميّزان حدود حياتنا، ويجعلانها نسبية بطرائق غير مستساغة، لكن بمعنى آخر كل الآخرين غرباء. تكمن هويتي في حفظ الآخرين. ولأنهم يرونني من خلال شبكة كثيفة من مصالحهم ورغباتهم الخاصة، فإنّ ذلك لا يمكنه أبداً أن يكون حفظاً للأمن كلياً. إنّ الذات التي أتلقاها دائماً من الآخرين هشّة إلى حدٍّ ما، فهي مجروحة من رغباتها الخاصة، وهذا لا يعني رغباتها نحوي، لكن الحالة لا تزال أنني أستطيع أن أعرف من أنا أو ما أشعر به فقط من خلال الشعور بالانتماء إلى لغة لا تكون أبداً من ممتلكاتي الشخصية. إنّ الآخرين هم الحرّاس على ذاتي. وكما لاحظ الفيلسوف موريس مرلو ـ بونتي (Maurice Merleau-Ponty) "إنني أقترضُ نفسي من الآخرين"[1]، ففي الكلام فقط أتشارك معهم في أنني أستطيع أن أعني أيّ شيء على الإطلاق.

ليس هذا المعنى من المعاني التي يمكنني امتلاكها أبداً على نحو كامل، إذ لا يمكن أيضاً لأولئك الذين صاغوه أن يمتلكوه، ليس لأنه يتعلّق بآرائهم عني. إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا نسألهم؟ إنها مسألة الطريقة التي يتميّز فيها وجودي داخل حياتهم بطرائق لا أفهمها ولا ندركها بالكامل، ولكي أتتبع آثار التمويج في الآخرين في أكثر أفعالي عبثيةً، أو في وجودي الوحشي في العالم، فإنني أحتاج إلى نشر جيش كامل من الباحثين. هذا ليس فقط تبصّراً حديثاً، بل إنه أيضاً جزء من تعاليم الباحث البوذي

(1) Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Chicago, 1964, p. 159.

العظيم ناغارجونا، الذي يرى أنّ النفس لا جوهر لها؛ لأنها متاخمة لحياة الآخرين التي لا تُعد ولا تحصى، وهي نِتاج خياراتهم وسلوكهم. لا يمكنها أن تُرفَع بوضوحٍ من شبكة المعاني هذه. إلى جانب ذلك، تأخذ حياتنا جزءاً من معانيهم بعد الموت: سيعيد المستقبل كتابتنا، مقتلعاً ربما الكوميديا مما كان تراجيدياً في ذلك الوقت، والعكس صحيح. هذا منطق آخر يكون فيه معنى حياتك مضطراً لمراوغتك بينما تعيشه، فهويتك لا تنتهي بموتك.

يبيّن الموت لنا عدم قدرتنا المطلقة على التحكم بحياتنا، لذا فإنه يبيّن شيئاً من زيف محاولة السيطرة على حياة الآخرين. إذا كنتُ عنيداً مع نفسي، فلا أكاد أستطيع أن أطالب بليونة فورية من الآخرين. من خلال عدم إساءة معاملة النفس فقط ـ بقبول أنه لا يمكنك الحصول على سيطرة نهائية على نفسك، وأنك شخص غريب بالنسبة إلى نفسك ـ يمكن لتعاملك مع نفسك أن يكون أنموذجاً لتعاملك مع الآخرين. لا يرغب المرء في أنّ يعامله بعض الأشخاص الآخرين بالطريقة التي يعاملون بها أنفسهم. هذا يعني التخلّي عن أيديولوجية التعامل مع الموت الموجودة في الإرادة.

هذا بالضبط ما لا يقدر الأصولي على فعله، ولا يمكنه أن يقبل الاحتمالية، فحياته تتوقع الموت، لكن بكل الطرائق الخاطئة. بعيداً عن واقع الموت الذي يضعف قبضته العُصابية على الحياة، فإنه يُحكِم إمساكها بشدة من شأنها أن تثير الحماس العصبي. قد يحاول الأصولي خداع الموت من خلال

الاستراتيجية الماكرة المتمثلة بإسقاط مُطلقيتها على الحياة، مما يجعل الحياة نفسها أبدية وخالدة، لكن هل الحياة من ثم ما يحبّه الأصولي أو إنه يحبّ الموت؟ علينا أن نجد وسيلة للعيش مع الفناء دون أن نقع في حبّه، ذلك أنّ الوقوع في حبّه هو العمل الخداعي لدافع الموت، الذي يوقعنا في شرك تمزيق أنفسنا من أجل تحقيق الأمن المطلق للعدمية. الفناء هو النقاء المطلق، إذ يحتوي على كمال النفي كلّه وكمال الصفحة الفارغة.

إذن، ثمة مفارقة عميقة في الأصولية، فمن جهة تشعر الأصولية بالرعب من الفناء، ومن عدم التسويغ الممتد والمحض للعالم المادي، وتريد أن تسد الشقوق في هذه البنية المتداعية بحشو من المبادئ الأولى والمعاني الثابتة والحقائق البدهية. إنّ تحرّر العالم من الوجود، ومناخه المرتجل، يُذكّره على نحو لا يطاق بحقيقة أنه يمكن بسهولة ألا يكون العالم موجوداً. تتخوّف الأصولية من العدمية، بعد أن أخفقت في ملاحظة أنّ العدمية ببساطة هي الصورة التي تعكس مُطلقيتها، والعدمي هو دائماً تقريباً مؤيد للمُطلقية ومتحرر من الوهم، كالطفل الأوديبي المتمرّد على والده الميتافيزيقي. فمثل والده، يؤمن العدمي بأنه إذا لم تكن القيم مطلقة فليس ثمة وجود للقيم على الإطلاق. إذا كان الأب على خطأ فلا يمكن لأحد آخر أن يكون على صواب.

غير أنّ ثمة تقارب أعمق بين العدمية والأصولية. إذا كانت الأصولية تكره الفناء، فإنها منجذبة أيضاً نحو أفقها، فلا شيء يمكن أن يكون أقل انفتاحاً حتى يُساء تفسيره. الفناء هو عدو لعدم الاستقرار والغموض، ولا يمكنك أن تجادل حول محتواه؛

لأنه لا يوجد له محتوى على الإطلاق. كما إنـه مطلـق ولا خطـأ فيه مثل القانون الأخلاقي الـذي لا لـبس فيـه ولا غمـوض مثـل الشيفرة. أما الأصولي فزاهد، إذ يريد أن يُطهِّر العالم من المـادة الزائدة. وحينما يفعل ذلك، يمكنه أن يطهّرها من تعسّفها المقزز والحد منها لتغدو ضرورة صارمة. تـثير الزاهـدَ خصـوبةُ المـادة الوحشية، ومن ثـم فإنه يصبح فريسة للعدم. بالنسـبة إليـه، ثمـة ببساطة الكثير مما يجري حوله، ليس أقلها في الغرب، من وجهة نظر الأصولي الإسلامي.

لا يمكن للزاهـد أن يجـد شـيئاً حولـه سـوى فـائض فـاحش للمادة، التي تلتهم نفسها في طقس من النزعة الاسـتهلاكية. (إنّ أصوليي الولايات المتحدة أقل انزعاجـاً إلى حـدٍّ مـا، فـالبعض منهم حريص نوعاً ما على تناول الطعام.) إنّ لا محدوديتـها هـي محاكاة ساخرة ورهيبة للخلـود، وديناميّتـها لا تخـدم إلا إخفـاء خاصية موتها. يُنزِلنا الموت إلى مجرّد شيء لا معـنى لـه، وهـي حالة تدلّ على السلع الأساسية. ونظراً لإثارتهـا المبهرجـة، فـإنّ السلعة رمز للموت.

إذا كانت كل هذه الأشياء المنتشرة محتملة ـ إذا لم يكـن ثمـة سبب لوجودها أساساً ـ فلا يبدو إذن أيّ شيء يوقفك عن إيجـاد حفرة كبيرة فيهـا. هـذا مشـروع الشـخص الانتحـاري الأول في الأدب الإنكليزي، وهو الأستاذ الفوضـوي المخبـول في روايـة *العميـل السـري* (*The Secret Agent*) لجوزيـف كـونراد (Joseph Conrad). هذا هو فحش المادة التي لا هدف لها، التي ينوي الأستاذ تدميرها. لعل أول ظهور كارثي للمادة هو السـقوط

نفسه، ولعل السقوط والخلق يتزامنان، حيث إنّ المحو العنيف لما هو موجود سيخلّصنا. إنّ الأستاذ ملاك مبيد، يعيش حالة حب مع الفناء من أجله وحده. وهكذا، فإنّ دماره هو صورة عاكسة لعملية الخلق التي تُعَدُّ غايةً في حدٍّ ذاتها.

ليس دافع الموت سرداً هادفاً، وإنما خراب السرديات كلّها. إنه يحطّم لمجرّد المتعة الفاحشة فيه. إنّ الإرهابي المثالي نوع من مؤيّدي الدادية، فلا يضرب هذا الجزء من المعنى أو ذاك، لكنه يضرب المعنى في حدٍّ ذاته، إذ يعتقد أنّ من الهراء ألا يستطيع المجتمع أن يغتاظ، فالأحداث تفتقر إلى الدافع بشدة إلى درجة أنها تقتل المعنى من خلال إفقار الكلام، أو إنها أعمال يمكن لمعناها أن يُفهَم فقط في الجانب الآخر من التحوّل غير المتصوَّر لكل شيء نفعله، وهو تحوّل مطلق للغاية بحيث يكون صورة للموت نفسه.

من الممكن أن نرى هذا الحب والكره معاً للفناء في سرد النازية، فمن جهة، كان النازيون يعشقون الموت والفناء، ويسيطر عليهم جنون الدمار والانحلال، وقد دمّروا اليهود لمجرّد المتعة في ذلك، وليس لأيّ غرض عسكري أو سياسي مهيمن. من جهة أخرى، قتل النازيون اليهود؛ لأنهم يبدون أنهم يجسّدون فناءً مخيفاً كانوا يخافونه ويكرهونه، فقد كانوا يخافونه لأنه كان يدلّ على وجود مخيف في داخلهم. إذا كانت النازية محشوة بالخطاب المتورّم والمثالية المسرفة، فقد كانت أيضاً فارغة على نحو مقرف.

لذا، فإنها قدّمت ما يمكن تسميته بوجهي الشر، فحقيقة أنّ كلمة "شر" أصبحت شعبية في البيت الأبيض بوصفها وسيلة

لإيقاف التحليل لا تثنينا عن أخذها على محمل الجد. يميل الليبراليون إلى الاستهانة بالشر، في حين يميل المحافظون إلى المبالغة في تقديرها. يعرف بعض ما بعد الحداثيين، من ناحية أخرى، عنها بشكل أساسي من أفلام الرعب، فالمحافظون هم على صواب بالتأكيد في مقاومة العقلانيين الليبراليين والإنسانيين العاطفيين الذين يسعون إلى الاستخفاف بحقيقة الشر؛ إذ يشيرون إلى طبيعتها المرعبة والفاحشة والصادمة، وخبثها العنيد واستهزائها العدمي، ومقاومتها الساخرة ليتملّقوها أو يقتنعوا بها. فمن جانبهم، كان الليبراليون بالتأكيد على صواب في الادعاء بأنه لا يوجد شيء متعالٍ بالضرورة يحدث هنا. لا شيء يمكن أن يكون أكثر دنيوية من الشرّ، وهذا لا يعني القول بأنه أكثر شيوعاً. حتى الحرمان البسيط من الحب الأبوي يمكن أن يكون كافياً لتحويلنا إلى وحوش.

ثمة نوع من الشر يكون غامضاً؛ لأنّ دافعه هو ليس تحطيم كائنات محددة لأسباب محددة، وإنما لينفي كوننا كائنات محددة. يبدو أنّ إياغو عند شكسبير يقع في هذه الفئة النادرة. تخمّن هانا أرندت (Hannah Arendt) بأنّ المحرقة اليهودية لم تكن كثيراً مسألة قتل البشر لأسباب إنسانية، مثل السعي إلى إبادة مفهوم الإنسان في حدِّ ذاته[1]. هذا النوع من الشر هو محاكاة شيطانية لما هو إلهي، إذ يجد المرء في التحطيم نوعاً من إفراغ النشوة التي يمكن له أن يتخيّل أنّ الله يجدها في عملية الخلق. يبدو الشر مثل العدمية، ضحكة ساخرة من الافتراض الهزلي

(1) See Richard J. Bernstein, *Radical Evil*, Cambridge, 2000, p. 215.

الجليل كلّه القائل بأنّ أيّ شيء إنساني ببساطة يمكن أن يصبح مهماً. وبطريقته العارفة على نحو فظّ، يبعث الشرُّ السرور في فضح قيمة الإنسان بوصفها خدعة متباهية. إنه غضبٌ هائج وحاقد على الوجود في حدِّ ذاته. إنه شرُّ معسكرات الموت النازية بدلاً من القاتل المأجور، أو حتى مذبحة نُفِذّت لغاية سياسية ما. إنه ليس من نوع الشر ذاته عند معظم الإرهاب، الذي يكون خبيثاً ولكن لديه هدف.

يظهر الوجه الآخر للشر عكس ذلك تماماً، فهذا النوع من الشر يريد تحطيم الفناء بدلاً من إنشائه، إذ يرى الفناء بأنه قذر وشائب وغير محبب، وكأنه تهديد مجهول لسلامة الذات عند المرء. هذا التسلّل المروّع لهوية الشخص ليس له شكل واضح في حدِّ ذاته، ومن ثم فإنه يثير جنون العظمة في ضحاياه المفترضين. إنه في كل مكان وليس في أيّ مكان في الوقت نفسه. ومن ثم، فإنه يُولِّد رغبة في إعطاء هذه القوة البشعة اسماً محلياً ومكاناً للسكن. الأسماء في الواقع عديدة: يهود، عرب، شيوعيون، امرأة، مثلي الجنس، أو في الحقيقة معظم التبديلات في المجموعة. هذا شرٌّ كما يُرى من وجهة نظر أولئك الذين لديهم وفرة في الوجود بدلاً من عدم كفايته، فهم لا يقبلون الحقيقة التي لا توصف بأنّ الأشياء القذرة والمعدية التي يشنّون حرباً عليها، بعيداً عن كونها غريبة، قريبة منهم مثل نَفَسِهم. الفناء هو ما نحن مصنوعون منه، وقبل كل شيء، لا يمكنهم أن يعترفوا بالرغبة، ذلك أنّ الرغبة تعني عدمها. وبدلاً من التمسّك بسرعة برغبتهم، فإنهم يحشونها بالكثير من الفتش. إنّ فعل هذا

يعني أيضاً التخلّي عن أنقى الشواغر على الإطلاق، ألا وهو الموت، الذي يميّز الفراغ في قلب الشوق لدينا.

ربما هذا يساعد على تفسير سبب قتل هذا العدد الكبير من اليهود في المحرقة اليهودية. ثمة جذب شيطاني في فكرة الدمار المطلق، فالكمال غير المعقول للخطة، والنقاء غير المشوب منها، وعدم وجود نهايات فوضوية وثابتة أو بواقي محتملة، كلّها تغري العقل العدمي. على أيّ حال، إنّ ترك أدنى جزء سليم من الفناء هذا يعني السماح له بأن يولد ويخنقك مرة أخرى. المشكلة هي أنّ الفناء، بحكم التعريف، لا يمكن تدميره، فالمشروع بأكمله فاشل بجنون حينما تحاول إبادة الفناء من خلال خلق المزيد من الأشياء حولك.

وبوقوعك في فخّ هذه الدائرة اليائسة بوحشية، يغدو المشروع بأكمله غير قادر على الانتهاء، وهذا سبب آخر يفسّر التهامه لحياة الكثيرين. ثمة سبب آخر وهو أنّ الرغبة في الإبادة تقع حقاً في حب نفسها، مثل الرغبة نوعاً ما في التراكم، التي تنتهي بفهم نفسها بأنها موضوع رغبتها ذاتها، قاذفةً جانباً الأشياء المختلفة التي تتعثر في طريقها مثل طفل عابس، وتجني الرضا فقط من حركتها الدائمة. على أيّ حال، ما دُمتَ على قيد الحياة، فلن تكون قادراً على إطفاء فنائك في قلبك.

ينطوي هذا النوع من الشر، الذي يخشى من امتلاء نفسه ووجوده، على مبالغة الذات المصابة بجنون العظمة. إنّ الجحيم هو الموت الحي لأولئك الذين ينظرون إلى أنفسهم بأنهم أثمن من أن يموتوا، في حين أنّ نوع الشر الذي يحصد فرحةً فاحشة

من انحلال الذات، والذي يغذّيه ما يعرّفه فرويد بأنها رغبة الموت، يسعى إلى محو القيمة نفسها. في عهد الحداثة، تصبح هاتان الرغبتان متشابكتين بصورة خطرة؛ لأنّ الفكرة حول الإرادة الجازمة والجامحة، والمصدر المهيب لكل قيمة، هو أنها تسحق الأشياء من حولها لتصبح عدماً، وبذلك فإنها تتركها ناقصة بلا قيمة. هذا المزيج القاتل من العدمية والتطوعية هو ما يميّز العصر الحديث فضلاً عن أشياء أخرى. ثمة صورة صارخة منه في شخصية جيرالد كريتش (Gerald Crich) في رواية *نساء عاشقات* (*Women in Love*) للكاتب د. ه. لورانس (D.H. Lawrence)، وهي فراغ حي تنطلق معه القوة الداخلية المحضة لقوة إرادته. يغدو تأكيد الذات الهوسي دفاعاً ضد فراغها المغري بعذوبة، ويغدو الشرّ مجرّد هذه الجدلية المضغوطة إلى حدٍّ مروّع.

إنّ المعضلة الحديثة النموذجية، باختصار، هي أنّ التعبير عن رغبة الموت وقمعها يتركك مفرغاً من الوجود. ليست الإرادة الجشعة في الواقع سوى مجرّد رغبة للموت، وهي وسيلة لخداع الموت الذي يهرب مباشرة إلى حضنها المغري. يؤكد موضوع الحداثة إرادته البروميثية في فراغ يُخلَق من نفسه، وهو فراغ يقلّل من أعمال الإرادة نفسها ويلغيها. وبإخضاع العالم من حولها، تلغي الإرادة كل القيود المفروضة على عملها، لكن في الفعل ذاته فإنها تُضعِفُ مشاريعها البطولية. حينما يُسمَح بكل شيء، فلا يبقى شيء ذو قيمة، والذات التي تشبه الإله هي الأكثر تألماً في عزلتها. تذيب ما بعد الحداثة بالمثل هذه القيود، لكنها تكسر الدائرة المهلكة للعدمية والتطوعية عن طريق تسييل الإرادة أيضاً.

تُفكِّكُ الذاتُ المستقلة، حينما تنفصل الحرية عن الإرادة المتسلّطة، ويُعاد وضعها في مرمى الرغبة.

إنّ وجهي الشرّ هما في السرّ وجه واحد. ما يشتركان فيه هو رعب الشوائب. الأمر وما فيه أنّ هذا يمكن في بعض الأحيان أن يقدّم نفسه بأنه أمر تافه لا يوصف من شأنه أن يغزو وجوده الممتلئ، وأحياناً بأنه فائض مقزّز للوجود نفسه. يرى أولئك الذين يشعرون بأنّ الوجود نفسه يُولَد على نحو فاحش أنّ النقاء يكمن في عدم الوجود. فرغبتهم، إذا اعتمدنا عبارة فيتغنشتاين، هي التسلّق من الأرض الخشنة إلى الجليد النقي.

ليس الأصولي، بطبيعة الحال، إنساناً شريراً بالضرورة، لكنه يصل إلى مبادئه التي لا لبس فيها ولا غموض؛ لأنه يشعر بهاوية الفناء التي تتثاءب تحت قدميه. إنها خفّة الوجود التي لا تُطاق التي تجعله يشعر بأنه ثقيل جداً. والبديل الأكثر شعبية للأصولية في هذه اللحظة هو شكل من أشكال البراغماتية. تنقسم، في الواقع، الولايات المتحدة بين الاثنين، لكن وضع هذا اللاحق مقابل السابق هو بطريقة ما مثل اقتراح الأكسجين بوصفه مُلطِّفاً للنار. يمكن للبراغماتية على نحو مفيد مواجهة تعصّب الأصولية، لكنها تساعد أيضاً في تكاثرها. وبسبب أنّ النظام الاجتماعي البراغماتي يزدري القيم الأساسية، إذ يركب بمسامير ناتئة على تقوى الناس والولاءات التقليدية، فإنّ الرجال والنساء يبدؤون بتأكيد هوياتهم بقوة. إنّ قيم العائلة والجنس المعروضتين للبيع هما وجهان لعملة واحدة. ولكل مدير تنفيذي في شركة يبحث عن زاوية جديدة من زوايا العالم للاستغلال، ثمة سفّاحٌ قومي مستعد للقتل ليبقيه بعيداً.

على أيّ حال، فإنّ الدول التي تعبد فوضى السوق تحتاج إلى أن تفرز بعض القيم المطلقة الموجودة في جعبتها. كلّما ازداد الدمار وعدم الاستقرار اللذان تخلقهما السوق الجامحة، ازداد تعصّب الحالة التي تحتاج إلى احتوائها. حينما تدافع أكثر الوسائل الاستبدادية وحشيةً عن الحرية، فإنّ الفجوة بين ما تفعله في الواقع وما تدّعي بأنك تؤمن به تكبر بوضوح بحيث لا يمكن فعل شيء نحوها. هذه ليست مشكلة لهذا النوع من الأصولية الإسلامية، التي تريد ببساطة دولة متخلِّفة بوحشية، بدلاً من القيم المستنيرة التي دافعت عنها وسائلُ متخلِّفة بازدياد.

غير أنه حينما يُشَنُّ هجوم حرفيٌّ على أسس حضارتك ذاتها، فإنّ البراغماتية بالمعنى النظري للكلمة تبدو تماماً استجابةً خفيفة الوزن جداً ومسترخية. ما هو ضروري بدلاً من ذلك هو أن نقابل الشعور السيء بالفناء بشعور جيد. وقد رأينا أنّ ثمة انبهاراً بالفناء، وكذلك تنكراً له، وهذا يُعَدُّ أنموذجاً لبعض أنواع الشر، لكنّ ثمة معنى آخر للفناء يكون بنَّاءً وليس متآكلاً. قد يتذكّر المرء الروائي الأيرلندي لورانس ستيرن (Lawrence Sterne) حينما ذكر كلمة طيبة عن فكرة اللاشيء، آخذاً بالحسبان، كما لاحظ، "أسوأ الأشياء الموجودة في العالم". ثمة شكل خصب من الانحلال يُضاف إلى شكل شرير، يمكن أن نلمحه في إشارة ماركس إلى البروليتاريا بوصفها "طبقة تُعَدُّ انحلالاً لكل الطبقات"، فتشير بذلك إلى "خسارة الإنسانية بأكملها". إنها تمثّل "الفناء" لأولئك الذين استُبعِدوا من النظام الحالي، الذين لا مصلحة حقيقية لهم فيها، والذين يُمثَّلون من ثم بأنهم الدال الفارغ لمستقبل بديل. يزداد عدد السكان هذا باستمرار.

من المؤكد أنّ الأصولية تجد بين البؤساء والمحرومين تماماً أرضها الأكثر خصوبة. وفي شخصية المفجِّر الانتحاري، يتحوّل الفناء الناتج من السلب إلى نوع من النفي يكون أكثر هلاكاً، ولا ينتقل المفجِّر الانتحاري من اليأس إلى الأمل، فسلاحه هو اليأس نفسه. ثمة إيمان تراجيدي قديم وهو أنّ القوة تنبع من أعماق الإذلال، فأولئك الذين يقعون في قعر النظام هم بمعنى من المعاني متحرّرون منه، ومن ثم فإنهم أحرار لبناء بديل. إذا استطعتَ ألا تسقط أبعد من ذلك، فيمكنك فقط أن تتحرّك صعوداً، مقتلعاً حياة جديدة من فكّي الهزيمة. إنّ عدم امتلاكك شيئاً لتخسره يعني أن تكون قوياً بصورة رهيبة. مع هذا، من الواضح أنّ هذه الحرية التراجيدية يمكن أن تتخذ أشكالاً مدمّرة مثل الإرهاب بقدر ما يمكنها أن تؤدي إلى تيارات التغيير الاجتماعي التي تكون أكثر إيجابية.

يرتكز نظامنا السياسي الحالي على الفناء الموجود في الحرمان البشري. إننا في حاجة إلى استبداله بالنظام السياسي الذي يرتكز أيضاً على الفناء، بل على الفناء بوصفه وعياً للضعف البشري وعدم وجود أساس. هذا فقط يمكنه أن يصدّ الغطرسة التي تمثّل الأصولية ردّة فعل يائسة ومريضة عليها. تُذكِّرنا التراجيديا، من خلال مواجهة الفناء، بمدى صعوبة عدم إلغاء أنفسنا في هذه العملية، فكيف يمكن للمرء أن ينظر إلى الرعب ويعيش حياته؟ كما إنها تُذكِّرنا في الوقت نفسه بأنّ ثمة طريقة للحياة تفتقر إلى الشجاعة لتجعل هذا اللقاء الصادم يفتقر في نهاية المطاف إلى قوة البقاء على قيد الحياة. من خلال مواجهة هذا الإخفاق فقط يمكنها الازدهار. والفناء في صميمنا هو ما يزعج أحلامنا ويعيب

مشاريعنا، لكنه أيضاً الثمن الذي ندفعه لفرصة مستقبل أكثر إشراقاً. إنه السبيل لنبقي الإيمان مع طبيعة الإنسانية غير المحددة، ومن ثم فإنه مصدر للأمل.

لا يمكننا أبداً أن نكون "بعد النظرية"، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون هناك حياة إنسانية انعكاسية دونها، فيمكننا ببساطة أن ننفد من بعض أنماط التفكير كلّما تغيّر وضعنا. ومع إطلاق سرد الرأسمالية العالمي الجديد، جنباً إلى جنب مع ما يسمّى بالحرب على الإرهاب، يمكن على الأرجح أن يقترب الآن أسلوب التفكير المعروف بما بعد الحداثة من نهايته. أكدت لنا النظرية، بعد كل شيء، أنّ السرديات الكبرى شيء من الماضي، وربما سنكون قادرين على رؤيتها، إنْ نظرنا إلى الوراء، بوصفها إحدى السرديات الصغيرة التي كانت مولعة بها. غير أنّ هذا يقدّم نظرية ثقافية بتحدٍّ جديد. إذا كان عليها أن تتعامل مع تاريخ عالمي طموح، فيجب أن يكون لديها مواردها المسؤولة الخاصة، تساوي بالعمق والنطاق الوضع الذي تواجهه، ولا يمكنها أن تتحمل ببساطة الحفاظ على إخبار سرد الطبقة والعرق والجندر نفسه، ولا غنى عن مثل هذه الموضوعات. إنها تحتاج إلى المغامرة بقوتها، والخروج من عقيدة خانقة نوعاً ما واستكشاف موضوعات جديدة، ليس أقلها تلك التي كانت خجولة منها حتى الآن على نحو غير معقول. لقد كان هذا الكتاب خطوةً أتاحت الاستفسار في هذا المجال.

* * *

ملحق

منذ الحادي عشر من أيلـول، ظهـر عـدد مـن المصـطلحات المناهضة للنظرية في الولايات المتحدة. تشمل هذه المصطلحات "الشـر" (evil) و"حـب الحريـة" (freedom-loving)، و"رجـال سـيئون" (bad men) و"وطـني" (patriot) و"معـادي لأمريكـا" (anti-American). هذه المصطلحات غير نظرية، لأنها دعـوات من أجل إغلاق الفكر، أو في الواقع، في بعض الحالات، أوامر مستبدة لفعل ذلك. إنها رموز تـثير الإعجـاب وتخـدم في مكـان الفكر، وهي ردّات الفعل الآلية التي تـنجح في عمـل التحليـل. مثل هذه اللغة لا تخطئ بالضرورة في زعمها أنّ بعض الأحـداث شريرة، أو أنّ بعض الرجال سيئون، أو أنّ الحريـة قـدرة يجـب تقديرها. الأمر وما فيه هو مجرّد أنّ قوة هـذه المصـطلحات هـي لاقتراح أنه ليس ثمة ما يمكن قوله أكثر علـى الإطـلاق، فيجـب على المناقشة مهما كلّف الأمـر أن تبقـى علـى مسـتوى العلامـة الجاهزة، والغضب الأخلاقي، والـرد التقـي، والعبـارة الباليـة. ليست النظرية وطنية، إذ تعني في هذا السـياق العمـل المكلـف لمحاولة فهم ما يحدث في الواقع. إنهـا حـق المـثقفين معسـولي اللسان، ذوي الشعر الطويل، والمتواطئين معظمهم دون شك مع تنظيم القاعدة.

هذا أمرٌ مؤسف، إذ إنه ما لم تكن الولايات المتحدة قادرة على القيام ببعض التفكير الجدي بالعالم، فليس من المؤكد على الإطلاق أنّ العالم سيكون موجوداً لفترة أطول من ذلك. هذا بالتأكيد من شأنه أن يوفّر علينا جميعاً ضرورة التفكير الجدي غير السار، إذ إنه لن يكون ثمة شيء نفكر به، لكن ثمة ربما طرائق أقل جذرية لجعل التفكير أقل اشمئزازاً في النفس. من الصحيح، بطبيعة الحال، أنّ بعض الأمريكيين لم يدركوا تماماً هذا المفهوم "للعالم" المقتصر على فئة معينة، إذ آمنوا بأنها موجودة في مكان ما إلى الجنوب الشرقي من ولاية تكساس. ثمة أمريكيون ليست لديهم فكرة كيف يراهم الآخرون، وأولئك الذين ليست لديهم فكرة ولا يهمهم الأمر على أيّ حال، وأولئك الذين عليهم أن يسمعوا أنّ ثمة أشخاصاً آخرين في المقام الأول. بالنسبة إلى البعض منهم، بالتأكيد، فإنّ العالم موجود بالفعل وراسخ: إنه ما تراه من خلال كاميرا الفيديو أو في شكل ومضة على رادار طائرة عسكرية. من وجهة نظر معظم قادة الولايات المتحدة الأمريكية الحاليين، ومن وجهة نظر الدكتور جونسون الذي يركل الحجر، لا يمكن أيضاً أن يكون ثمة شك بأنّ العالم موجود، فهو يُمثِّل المكان الذي تُنتَهك فيه الاتفاقات الدولية، وتُدمَّر الهدنات، وتتسمم أرض الناس الآخرين، وتُوضَع القواعد العسكرية. أولئك الذين يترددون على نحو مفهوم في قبول مثل هذه القواعد، فتغدو بذلك أهدافاً عسكرية في الدفاع عن مصالح الآخرين، يمكن أن ينسوا المساعدات التي وُعِدوا بأن يحصلوا عليها، مثل تلك التي قدّموها من أجل الحصول على نظام الري الأساسي.

ومن وجهة نظر البعض الآخر في البيت الأبيض ووزارة الخارجية، يتكوّن العالم، فضلاً عن أمور أخرى، من أجناس غامضة ومُضطهَدة معروفة باسم "حلفاء"، وهم أولئك الذين يتصارعون باليد أمامك حينما تحتاج إليهم لمساعدتك في قتل الناس والدفع لإعادة بناء مدنهم المحطّمة، والذين ينبذونك عندما لا تفعل ذلك. كما إنهم مجموعة متنوعة من الدول الأجنبية التي سيتم تخويفها ورشوتها وابتزازها، لتتخلّى عن مصالحها التافهة جداً وتقع على نحو طيِّع مع البقية وراء مُخلِّص العالم المسيحي المعيَّن من طرفهم. من الغريب أنّ المخلِّص المسيحي الذي يحترم إعطاء المساعدات للمعدمين واليائسين بوصفه عبئاً دنيئاً ومحرجاً وليس سبباً للفخر الوطني، الذي يجري على أيّ حال من العالم الفقير من جراء ممارساته الاقتصادية بالغة الجور أكثر بكثير من أن تحلم بإغداقه.

مع هذا، فإنّ القاعدة الأولية من قواعد الحرب هي أنه يجب عليك أن تفهم عدوك إذا أردت إلحاق الهزيمة به. لذا، فإنّ المرء يفكر في أنّ مصلحة الذات المجرّدة، التي لا تكاد تكون غريبة عن حكومة الولايات المتحدة، يمكن أن تُلهمها وتُلهم مؤيديها لفهم، كما يقول المثل، "لماذا يكرهوننا كثيراً". إنها، بكل تأكيد، إشارة متقدّمة في التنوير الفكري لبعض الأمريكيين أنّ هذه المسألة حدثت حتى لهم. من المؤسف أنّ الأمر استغرق بالنسبة إليهم تراجيديا مروّعة ليستيقظوا على حقيقة أنّ ليس كل من يتمتع بأن تتم مضايقته بالديمقراطية من قبل أمّة لها رئيس انتُخِبَ بالاحتيال، وبنظام انتخابي يعني أنك تحتاج إلى موارد مالية من أجل شراء النيجر وتشاد والكاميرون وجمهورية أفريقيا

الوسطى إذا كنتَ ستصبح ممثلاً ديمقراطياً للإرادة الشعبية. (لعل بعض رجال الأعمال الأمريكيين سيحاولون الوصول إلى ذلك في نهاية المطاف).

لا يستمتع كل شخص أيضاً في أن يُعطى محاضرة عن الحرية من مؤسسة سياسية أمريكية تعني لها هذه الحرية إقراض الدعم المادي والعسكري لمجموعة كاملة من الديكتاتوريات اليمينية المزرية في أنحاء العالم كافة، في حين أنها تحطّم مواطني أنظمة الحكومات الأخرى وتشوّههم، إذ تجرؤ هذه الأنظمة على تهديد هيمنتها الجيوسياسية ومن ثم أرباحها. لا يعجب المرء كثيراً بالحكومات التي ثرثر بحقوق الإنسان وتعلن أنّ الأسرى الذين يعذّبونهم في معسكر الاعتقال الكوبي "سيئون" حتى قبل أن تتم محاكمتهم، فقد كان يُنظَر إلى الرغبة في حكم العالم بأنها خيال مريض بجنون العظمة لدى رجال حزينين ومتخلّفين عاطفياً يعانون من حياة عاطفية غير كافية ومن قشرة الرأس على أكتاف معاطفهم. في هذه الأيام نجد أنّ الهدف المعلن لأمّة ما هو الذي يرى نفسه بأنه هبة الله لمناهضة الإمبريالية.

في هذه الأثناء، فإنّ أذناب سلطة الولايات المتحدة الجبناء في الخارج، الذين كان من أبرزهم حاملة طائرات أمريكية بعيدة عن الشاطئ وهي ما يُعرَف باسم المملكة المتحدة، هم بالأحرى أكثر خجلاً ونفاقاً في هذه المسألة بأكملها. لطالما كان الأمريكيون مشهورين بصراحتهم، التي تعني في هذه الأيام أنّ عصابة الجهلاء المفترسين شبه الأميين الذين يحكمونهم تزداد نمواً ووقاحة حول حقيقة أنها لا تأبه بالكثير من الكون خارج

مالكي شركات النفط في تكساس. إنّ البريطانيين مميّزون أكثر بوجهين وبالتملّق المقنع حول المسألة برمّتها. وفي حين يتخبّط الأمريكيون خبط عشواء بقوة وقدرة عاليتين ليكتشفوا كالمعتاد بأنهم جعلوا الوضع أسوأ مما كان عليه من قبل، يمارس البريطانيون سيادتهم بقبعات ليّنة بدلاً من قبعات صلبة، إذ يناضلون لمعرفة أسماء أولئك الذين قد يجدون أنفسهم فيما بعد يطرقون على رؤوسهم بأخمص بنادقهم.

يمكن القول لصالح أوروبا بأنها تحتفظ ببعض آثار نظام البث المجاني، على الأقل في وقت الكتابة، التي تشكّ على نحو متزايد في أرض الأحرار، ويمكن لساسة الولايات المتحدة أن يطمئنوا بأنّ الرقابة على رأس المال سوف تكفل بأنه لن يطلب منهم إعلاميو المقابلات التلفازية الإفصاح عن سبب كذبهم، حينما يكونوا موجودين في أوروبا، لكن عمّا إذا كانوا متفقين على أنّ الصلاة مصدر قوة للعزاء الروحي. توجد للولايات المتحدة صورة سامية عن ذاتها، لكنها ستكون مكاناً لائقاً أكثر من الناحية الأخلاقية إذا لم تخلق مثل هذه الصورة. يمكن للمسة من الشك وسخرية الذات أن تصنعا المعجزات لصحتها الروحية. إنّ الدافع نفسه الذي يحرّكها لتقف شامخة وتشعر بالرضا عن نفسها هو الخطر الذي يمكن أن يمزّقها إرْباً إرْباً. ناهيك عن تمزيق الآخرين، الذين لم يشعروا بالرضا بصورة خاصة عن أنفسهم أساساً، فرفضها الجنوني للحدود والمحدودية، وإيمانها المخبول والتجديفي بأنك تستطيع فعل أيّ شيء إذا وضعت عقلك فيه، يكمن في مصدر ضعفها المزمن. إنّ الأمم أو الأفراد

الذين لا يمكنهم إجبار أنفسهم على الاعتراف بوقائع الضعف والإخفاق ـ فهذا ما نبدأ منه كلّنا والمكان الذي نعود إليه ـ ضعيفة بالفعل. وبسبب ثملهم بصورتهم الذاتية، لا يمكنهم أن يروا شيئاً أبعد من أنفسهم، ومن ثم سيجدون أنفسهم في أكثر الأخطار ترويعاً، وسيصبحون أعداءً للحضارة في سعيهم إلى الحفاظ عليها. إنهم مثل أبطال التراجيديا محجوزون في إبطال الذات العنيدة، عندما تثبت قوتهم نفسها بأنها أكثر عيوبهم عجزاً.

يمكن لبعض الآفاق أن تكون أكثر إثارة للإعجاب في هذا الصدد من آفاق الملايين من الأمريكيين الذين، من خلال مواجهة هذه الغطرسة المتهورة والكارهة للعالم، يستمرّون بثبات في التحدّث عن القيم الإنسانية، بروح الاستقلال والجدية الأخلاقية والشعور بالتفاني والإخلاص للحرية البشرية التي اشتهروا بها بين الأمم. إذا كان منافياً للأمركة رفض الجشع ومصلحة الذات القاسية لعمليات الاحتيال المثيرة للشفقة، فيجب على ملايين الأمريكيين اليوم أن يفتخروا بتسمية أنفسهم بهذا الاسم. ولأمريكا الصادقة هذه ولهؤلاء الأصدقاء والرفاق السياسيين أودّ إهداء هذا الكتاب، وأتمنى لهم صحةً جيدة في الأوقات المظلمة، التي تكمن أمامهم في المستقبل بلا ريب.

* * *

مسرد المصطلحات

الجندر (gender) : مفهوم يدلّ على الجنس الثقافي، ويتضمّن مفاهيم مترابطة مثل الرجال والنساء، والذكور والإناث، والتذكير والتأنيث، والجنس والجنسانية. وهو مفهوم يشير عادةً أيضاً إلى التمييزات الاجتماعية والثقافية والتاريخية بين الرجال والنساء، ويوصف أحياناً بأنه دراسة التذكير والتأنيث. ينطوي المصطلح في معظم الأحيان على معنى "نوع" أو "صنف" أو "فئة". أطلق عليه سعيد الغانمي في ترجمته لكتاب "مفاتيح اصطلاحية جديدة" اصطلاح "الجنوسة".

الجنسانية (sexuality) : تختلف الجنسانية عن الجنس (sex) في أنها نِتاج التاريخ والعقل أكثر من كونها نِتاج الجسد. ظهرت الكلمة في بداية القرن التاسع عشر لتعني خاصية الوجود الجنسي، وصارت مفهومة في القرن العشرين بأنها بناءٌ اجتماعي.

الطاوية (Taoism) : فلسفة ونظام ديني في الصين يرتكز على تعاليم لاو ـ تسو في القرن السادس قبل الميلاد وعلى الإيحاءات اللاحقة. تنادي الطاوية بالحفاظ على المبدأ الخالد للكون الذي يتخطّى الحقيقة كونه مصدر الوجود وعدم الوجود والتغيير.

البراغماتيـة (Pragmatism) : حركـة فلسـفية تتـألّف مـن نظريات متعددة ومترابطـة طوّرهـا أول مـرة تشـارلز س. بـيرس ووليم جيمز وتتميّز بالعقيدة القائلة بأنّ معنى الفكـرة أو المسـألة يكمن في نتائجها العملية الملحوظة.

الكولونيالية (Colonialism) : سياسة تقوم بموجبـها دولـة أو أمّة معينة بالحفاظ على توسـعها وسـيطرتها علـى دول أو أقـاليم تابعة من خلال تأسيس مستوطنات لها.

البنيوية (Structuralism) : مدرسة نظرية متأثرة تـأثراً كـبيراً بالدراسة اللغوية لفردينان دي سوسيور، وتقوم على الاعتقاد بأنّ كل عناصر الثقافة يمكن فهمها مـن حيـث إنهـا جـزء مـن نظـام العلامات. يرى البنيويون أنّ أيّ شيء يفعله أو يسـتخدمه النـاس لنقل المعلومات مهما كان نوعهـا هـو علامـة. حـاول البنيويـون الأوروبيون النافذون مثل كلود ليفـي ـ شـتراوس ورولان بـارت تطوير السيميائية (أي علم العلامات).

اليوتوبيا (Utopia) : تعني المدينة الفاضلة والعالم المثالي من حيث قوانينه وحكومته وأحواله الاجتماعيـة. تشـير اليوتوبيـا إلى مجتمع خيالي بأكمله يتأسس علـى نقـد اجتمـاعي مـن مبتكريـه لمجتمعهم الخاص، وهي في معظم الأحيان توضع في المستقبل أو في عالم يختلف عن العالم الذي يعيش فيه من يكتبونها. صاغ هذه الكلمـة تومـاس مـور عـام 1516 في كتابـه **يوتوبيـا**، وهـي مستمدة من كلمتين إغريقيتين "مكان طيب" و "لا مكان"، حيـث تقترن كلمة يوتوبيا عـادةً بمـا هـو غـير عملـي وغـير واقعـي أو مستحيل.

المازوخية (Masochism) : تعني محاولة الحصول على المتعة الجنسية من خلال تعريض الجسد للتعذيب الجسدي والعاطفي. تنطوي أيضاً على استنباط المتعة من خلال إذلال المرء لنفسه أو قيام الآخر بذلك.

الغائية (Teleology) : وهي دراسة التصميم والغاية في الظواهر الطبيعية، واستخدام الغاية كوسيلة لشرح هذه الظواهر. تعني أيضاً الإيمان بالتطور الهادف نحو نهاية معينة، كما هي الحال في التاريخ أو الطبيعة.

الهرمنيوطيقا (hermeneutics) : نظرية التأويل أو منهجيته، وخاصة فيما يتعلّق بنصوص الكتاب المقدّس. يشار إلى الهرمنيوطيقا بأنها علم التأويل أو فرع المعرفة الذي يختص بنظريات التفسير والتأويل.

الباروك (baroque) : أسلوب أوروبي ظهر في القرن السادس عشر والسابع عشر (في الفن والموسيقا وفن العمارة) تميّز بالزخرفة المفرطة.

الأنثروبولوجيا (Anthropology) : الدراسة العلمية لأصل الإنسان وسلوكه، وللتطور الجسدي والاجتماعي والثقافي للبشر بشكل عام. يتناول دراسة العرق البشري وثقافته ومجتمعه وتطوره المادي.

الميتافيزيقيا (metaphysics) : فرع من فروع الفلسفة يبحث في طبيعة الواقع بما في ذلك العلاقة بين العقل والمادة، والحقيقة والقيمة. يدرس هذا العلم مفاهيم مثل الوجود والمادة والجوهر والزمان والمكان والسبب والهوية.

الفردانية (**individualism**) : الإيمان بأهمية الفرد وبفضائل الاعتماد على الذات والاستقلال الشخصي. تعني أيضاً عقيدة تنادي بالحرية من قوانين الحكومات سعياً وراء غايات اقتصادية شخصية. لذا، فإنها ترى بأنّ اهتمامات الفرد يجب أن تأخذ أهمية أكبر من اهتمامات الدولة أو المجتمع.

الوجودية (**existentialism**) : وهي فلسفة تؤكد على فردانية وانعزال تجربة الذات في عالم عدائي أو لامبالٍ، وتنظر إلى الوجود البشري بأنه غير قابل للشرح وتؤكد على حرّية الاختيار وتحمّل الفرد لمسؤولية نتائج أعماله. ظهرت الوجودية في القرن العشرين حينما أكدت خصوصية تجربة الذات البشرية ومسؤولية الإنسان نحوها.

الفتشية (**fetishism**) : تعني عبادة أشياء سحرية معينة أو الإيمان بهذه العبادة، وتعني أيضاً العبادة العمياء والتعلق الهوسي الشديد بالأشياء التي يعتقد المرء بأنها ستنقذه أو ستخلّصه من سحر أو مأزق.

الكابالا (**Kabala or Cabala**) : وهي مجموعة تعاليم صوفية ذات أصل حبري، وتعتمد عادةً على تأويل خفي للتوراة. تضم الكابالا العقيدة الصوفية اليهودية وتعاليمها.

الدادية (**Dadaism**) : مناهج ومبادئ حركة دادا (الفن التجريدي وحركة الأدب في مطلع القرن العشرين). وهي حركة عالمية في الفن والأدب والموسيقا والسينما تسخر من الأعراف والتقاليد الفنية والاجتماعية وتؤكد ما هو غير منطقي وتافه. كانت الغاية منها خلق صدمة لدى الناس من خلال تجاهلهم لأفكار

مسلّم بها، وإنتاج صور غريبة وغير متوقعة. كان للدادية تأثير كبير على الحركة السُّريالية، التي تطوّرت من الدادية في العشرينيات من القرن العشرين.

البروميثية (Promethean) : ما يتعلّق بشخصية بروميثيوس في الأساطير الإغريقية، وهو نصف إله يعبده الحرفيون، والمعروف عنه أنه سرق النار من الآلهة وأعطاها للبشر، ولهذا السبب عاقبه زيوس، كبير الآلهة، بأن قيَّده بصخرة، ويأتي نسرٌ كل يوم ليأكل من كبده.



"إيغلتون من أوائل النقاد الثقافيين في اللغة الإنكليزية اليوم".

صحيفة *الغارديان*

"هذا الكتاب من الكتب المهمة التي تلت كتاب إيغلتون "نظرية الأدب" وارتبطت به، فهو الكتاب الذي غيَّر حياة المثقفين ومنهج الدراسة لجيل بأكمله من طلاب المرحلة الجامعية الأولى".

كريستينا باترسون، صحيفة *الإندبيندنت*

"يُعَدُّ هذا الكتاب فرصة نادرة للاستمتاع بفن التشخيص الاجتماعي والثقافي بأنقى مظاهره! يقدّم إيغلتون دمجاً فريداً بين الشدة النظرية وطرافة العقل اللاذعة، وبين التأمل التاريخي النقدي والقدرة على طرح الأسئلة الميتافيزيقية و"الجوهرية".

سلافوي جيجك

"في تغطيته للظواهر الشعبية والتعليم الكلاسيكي والتواريخ الثقافية، يُعَدُّ "ما بعد النظرية" كتاباً ذكياً وغاضباً وقيِّماً وجازماً ومضحكاً حتى ... فهو بحثٌ أعيد له ألقه من خلال ما سُمِّي ذات مرة بـ "الحياة الطيبة"".

ن.ن. هوكر، *رين تاكسي*

"إيغلتون واحد من أفضل المثقفين المعروفين، إذ يطبّق آخر الطقوس على المشروع النظري المعاصر".

ماثيو برايس، *ذا بوسطن غلوب*

"لم يسبق لتيري إيغلتون أن كان أكثر عمقاً وذكاءً كما هو الآن في هذا الكتاب، فقد عالج كل الموضوعات المعاصرة التي تهمّنا بحرفية عالية ... وتفوق على التطورات الثقافية التي حققها كتابه "نظرية الأدب". سأكون مندهشاً إذا لم يُحدِث هذا الكتاب ضجةً هائلة".

فرانك كيرمود

"هذا الكتاب من الكتب المهمة التي تلت كتاب إيغلتون "نظرية الأدب" وارتبطت به، فهو الكتاب الذي غيَّر حياة المثقفين ومنهج الدراسة لجيل بأكمله من طلاب المرحلة الجامعية الأولى".

كريستينا باترسون، *صحيفة الإنديبندنت*

"يُعَدُّ هذا الكتاب فرصة نادرة للاستمتاع بفن التشخيص الاجتماعي والثقافي بأنقى مظاهره! يقدّم إيغلتون دمجاً فريداً بين الشدة النظرية وطرافة العقل اللاذعة، وبين التأمل التاريخي النقدي والقدرة على طرح الأسئلة الميتافيزيقية و"الجوهرية".

سلافوي جيجك

"في تغطيته للظواهر الشعبية والتعليم الكلاسيكي والتواريخ الثقافية، يُعَدُّ "ما بعد النظرية" كتاباً ذكياً وغاضباً وقيِّماً وجازماً ومضحكاً حتى ... فهو بحثٌ أعيد له ألقه من خلال ما سُمِّي ذات مرة بـ "الحياة الطيبة"".

ن. ن. هوكر، *رين تاكسي*

الفهرس



Terry Eagleton
After Theory

«إيغلتون من أوائل النقاد الثقافيين في اللغة الإنكليزية اليوم».

صحيفة الغارديان

«هذا الكتاب من الكتب المهمة التي تلت كتاب إيغلتون "نظرية الأدب" وارتبطت به، فهو الكتاب الذي غيَّر حياة المثقفين ومنهج الدراسة لجيل بأكمله من طلاب المرحلة الجامعية الأولى».

كريستينا باترسون، صحيفة الإندبندنت

«يُعَدُّ هذا الكتاب فرصة نادرة للاستمتاع بفن التشخيص الاجتماعي والثقافي بأنقى مظاهره! يقدّم إيغلتون دمجاً فريداً بين الشدة النظرية وطرافة العقل اللاذعة، وبين التأمل التاريخي النقدي والقدرة على طرح الأسئلة الميتافيزيقية و"الجوهرية"».

سلافوي جيجك

«في تغطيته للظواهر الشعبية والتعليم الكلاسيكي والتواريخ الثقافية، يُعَدُّ "ما بعد النظرية" كتاباً ذكياً وغاضباً وقيِّماً وجازماً ومضحكاً حتى ... فهو بحثٌ أعيد له ألقه من خلال ما سُمِّي ذات مرة بـ "الحياة الطيبة"».

ن.ن. هوكر، رين تاكسي

ISBN 978-9933-654-24-5

